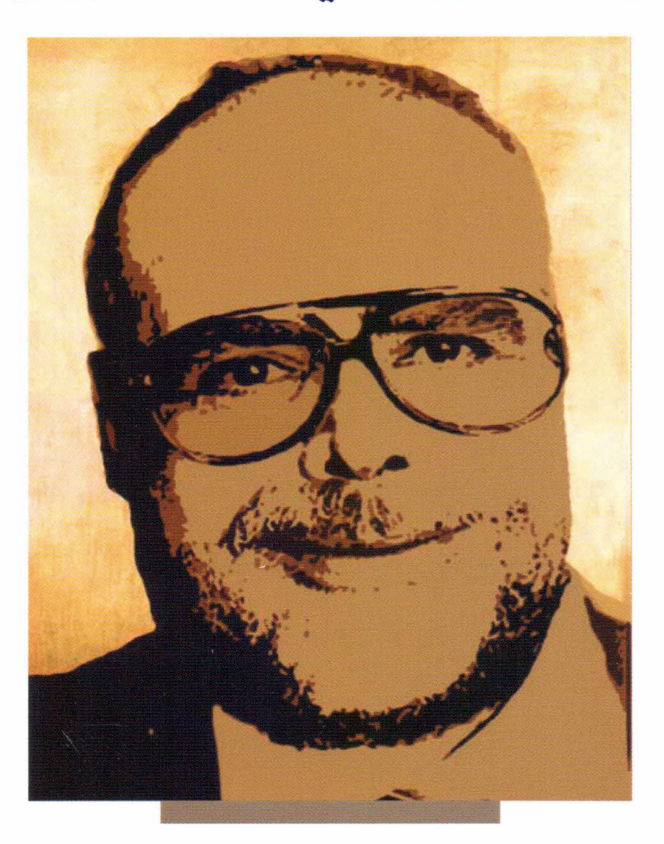
النصّ والتراث

قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد



د. مصطفى الحسن



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

«ينتمي نصر أبو زيد إلى «الحداثيين العرب»، وهم مجموعة من المثقفين والمفكرّين ظهروا في النصف الثاني من القرن العشرين، ثمة قواسم مشتركة تجمع بينهم، لكنهم ليسوا كتلة واحدة لها المعالم نفسها، بل لكلّ منهم منطلقاته ووجهته، فالنتائج التي تخرج بها دراسة فكر نصر أبو زيد، قد لا تنطبق على غيره.

حرص د. مصطفى الحسن في هذا الكتاب على أن يبيّن أفكار المفكر نصر أبو زيد، وأن يعيد ترتيبها ويجمعها خصوصاً في بعض المواضيع، كالنموذج الذي يبنيه لأهل السنة. فهذا الكتاب أشبه ما يكون بـ «القول في القول»، أي أن المؤلف يعيد أفكار أبو زيد ويضم إليها أفكاره هو، وذلك لإثراء الفكرة أولاً وأخيراً.

قُسّم الكتاب إلى ثلاثة فصول، تناول الفصل **الأول** الحداثة العربية، نشأتها ومفهومها، وفي الفصل **الثاني** بين رأي نصر أبو زيد في التراث الإسلامي، وتوصيفه لأهل السنة. أما الفصل **الثالث**، فقد تناول رأي نصر أبو زيد في «النص» ومفهومه، وبين موقعه من اللسانيات أيضاً.

فالقارئ متى ما استوعب أفكار نصر أبو زيد، ليس المطلوب منه أن يقتنع بها، ولا أن يرفضها، ولكن عليه أن يتأمل في استشكالات أبو زيد، وأن يضمها إلى استشكالاته وأسئلته هو، فنحن لا نقرأ لأجل الحصول على المعلومة، بقدر ما نقرأ لأجل التفاعل مع الأفكار».

الثمن: ٤ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-533-79-7



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

النص والتراث



النصّ والتراث

قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد

د. مصطفى الحسن



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الحسن، مصطفى

النصّ والتراث: قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد/ مصطفى الحسن.

١١٢ص.

ISBN 978-9953-533-79-7

١. الفلسفة العربية. ٢. أبو زيد، نصر حامد. أ. العنوان.

181

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

الإهداء

إلى الأصدقاء، أولئك العابرين بأرواحهم الجميلة، في اللقاءات الاستثنائية

إلى كل الملهمين والملهمات الذين لا يدركون أهميتهم في تحقيق النجاح

والذين لا نستطيع أن نبوح لهم بذلك

المحتويات

مقدمة

كانت المرة الأولى التي أسمع فيها اسم «نصر أبو زيد» في عام ١٩٩٥م، إثر محاكمته الشهيرة بالتفريق بينه وبين زوجته، وذلك لردته عن الدين، بسبب مقاطع أخذت من كتبه، وقد تمت (شيطنته) في ذلك الوقت في أذهاننا من دون وعي منا، بعدها ببضع سنوات قرأت كتابه الأول بالنسبة إلي وهو **النص والسلطة والحقيقة**، الذي ألّفه بعد محاكمته، وهو من أهم كتبه في ما أعتقد، قرأته أكثر من مرة، أعجبتني لغته، وقدرته على تلخيص الأفكار وترتيبها.

بعض كتبه شروح وتلخيصات، وربما عدّها بعض الكتّاب عيباً في حقه، وأظنها نوعاً من الإبداع وميزة تميّز بها أبو زيد، فشرح الأفكار وإعادة ترتيبها، والقدرة على فحصها، لا يقدر عليه كل أحد، وبعض كتبه خصوصاً الأخيرة منها عرض لأفكاره ومشروعه.

لا أنصحك أن تبدأ بكتبه إلا بعد التخلّص من «الشيطنة» التي تمت له بعد محاكمته، لأنك لن تتمكّن قبلها من محاورة نصوصه، وستكون أسيراً للرد المباشر وغير الناضج على أفكاره، ليس عليك أن تقتنع بها، ولا أن ترفضها، ولكن عليك أن تتأمل في استشكالاته، وأن تضمها إلى استشكالاتك وأسئلتك، فنحن لا نقرأ لأجل الحصول على المعلومة، بقدر ما نقرأ لأجل التفاعل مع الأفكار.

ينتمي نصر أبو زيد إلى ما يُسمى بـ «الحداثيين العرب»، وهم مجموعة من المثقفين والمفكرّين ظهروا في النصف الثاني من القرن العشرين، ثمة قواسم مشتركة تجمع بينهم، لكنهم ليسوا كتلة واحدة لها المعالم نفسها، بل لكلّ منهم منطلقاته ووجهته، فالنتائج التي تخرج بها دراسة فكر نصر أبو زيد، قد لا تنطبق على غيره.

حرصت في هذه الدراسة أن أبيّن أفكاره، وأن أعيد ترتيبها وأجمعها خصوصاً في بعض المواضيع، كالنموذج الذي يبنيه لأهل السنة، وقد ناقشته في أكثر أطروحاته، فهذا الكتاب أشبه ما يكون بـ (القول في القول)، أي أنني أعيد أفكاره وأضم إليها أفكاري، وذلك لإثراء الفكرة أولاً وأخيراً.

قسمت البحث إلى ثلاثة فصول، تحدثت في **الفصل الأول** عن الحداثة العربية، نشأتها ومفهومها، بينت فيه معنى (الحداثة الغربية)، ثم تطور هذا المفهوم في (الحداثة العربية)، ثم بينت اللحظة التاريخية التي ابتدأ فيها سؤال النهضة في العالم العربي، والمحاولات التي تمت للإجابة على هذا السؤال، لأجل الخروج من حالة التخلف والدخول في السباق الحضاري، ثم بينت إخفاق هذه المحاولات، ثم ظهور الحداثيين العرب في النصف الثاني من القرن العشرين، وتحدثت عن نصر أبو زيد من عدة نواح: (توصيفه للواقع، نموذجه المعرفي، قراءته للتراث، مشروعه الفكري).

في **الفصل الثاني** تحدثت عن رأي نصر أبو زيد في التراث الإسلامي، وتوصيفه لأهل السنة، وشرحت النموذج الذي يبنيه لهم، والمتاليات الفكرية التي يبنيها على هذا النموذج، ثم ناقشته في ذلك.

في **الفصل الثالث** تحدثت عن رأي نصر أبو زيد في (النص)

ومفهومه، فبينت مقصوده من عبارة (مُنتَج ثقافي) التي وصف بها القرآن، والتي أثارت غضب الكثيرين عليه.

ثم تحدثت عن اللسانيات في الفصل نفسه، وموقع نصر أبو زيد منها، وكيف وظفها من خلال (العلاقة الجدلية بين اللغة والفكر والثقافة)، و(العلاقة الجدلية بين الدالّ والمدلول)، و(العلاقة الجدلية بين المُرسل والمُتلقي)، و(علاقة المفسّر بالنص)، و(السيميائيات)، وناقشته في كلّ ذلك.

الفصل الأول

الحداثة العربية

أولاً: الحداثة العربية، مفهومها ونشأتها

مصطلح (الحداثة) من أكثر المصطلحات رواجاً هذه الأيام، وهو مع ذلك من أكثرها التباساً وتداخلاً، تجد بعض الباحثين يميل إلى تعريفها وفق مجال علمي خاص، مثل الأدب والسياسة والاقتصاد والفلسفة وغيرها، بينما يميل آخرون إلى تعريفها من منطلق أيديولوجي، كمن يختزل الحداثة في العقلانية أو الليبرالية أو المادية، وهذا ما يجعل تعريف (الحداثة) صعباً ومجهداً على الباحث، ومما يزيده صعوبة كونه من المصطلحات الوافدة، فبعد تحديد معنى (الحداثة) لابد من تتبعه وملاحظة ما طرأ عليه أثناء انتقاله من فضائه الغربي إلى الفضاء العربي، الذي هو مختلف تماماً عن سابقه.

الحداثة الأوروبية ليست فكرةً أو أيديولوجياً أو حدثاً تاريخياً أو عصراً معيناً حتى نستطيع تعريفها بسهولة، بل هي **وصف زمني للقرون الخمسة الأخيرة**، أي أنها نتيجة تاريخ طويل وبطيء، وهو في الوقت نفسه مليء بالأحداث الفكرية والسياسية والاقتصادية، وبطبيعة الحال فإن هذه القرون حملت في طياتها أفكاراً متصارعةً ومتضادةً ونماذج للحياة مختلفةً ومتباينةً، وتشير موسوعة (لالاند) الفلسفية إلى أن المصطلح استعمل بكثرة منذ القرن العاشر الميلادي[١]، واحتاج إلى

---

(١) فمثلاً حين نقول «التاريخ الحديث»، فإننا نعني تاريخ الوقائع منذ فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م، وحين نقول «الفلسفة الحديثة»، فإننا نعني فلسفة القرن السادس عشر حتى اليوم. انظر: أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ط ٢ (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ٢٠٠١)، مج ٢، ص٨٢٢. وعبارة الموسوعة (سقوط القسطنطينية).

فترة من الزمن حتى ينضج ويتضح، ولم يأخذ معناه ودلالته إلا في القرن التاسع عشر الميلادي، فمن قائل إن الحداثة «هي النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر»، ومن قائل إنها «ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات»، وبعضهم يقصرها على صفة واحدة: «قطع الصلة بالتراث»، «طلب الجديد»، «محو القدسية عن العالم»، «العقلنة»، «الديمقراطية»، «حقوق الإنسان»، «قطع الصلة بالدين»، «العلمانية»[٢]، بينما تشير تعريفات أخرى إلى أن الحداثة صيغة عامة، فهي «ليست مفهوماً سوسيولوجياً أو سياسياً أو تاريخياً بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة، تعارض صبغة التقليد، أي إنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة مشعة عالمياً انطلاقاً من الغرب ويتضمن هذا المفهوم إجمالاً الإشارة إلى تطوّر تاريخي بأكمله وإلى تبدل في الذهنية»[٣].

إذا كانت (الحداثة الغربية) وصفاً زمنياً للقرون الخمسة الأخيرة في الغرب، فهل يصح هذا التعريف على الحداثة العربية؟ هل يصح أن يقال إن الحداثة العربية هي وصف زمني للقرنين الأخيرين في العالم العربي؟ لا أعتقد ذلك، لأن الغرب كان يمضي نحو الحداثة اجتماعياً وثقافياً ودينياً وسياسياً، فكانت الأفكار تعكس الواقع، والواقع يعكس الأفكار، أما في الحالة العربية فالأمر مختلف، ثمة سياق اجتماعي وثقافي يمضي باتجاه، ومجموعة من الحداثيين العرب لهم

(٢) انظر: طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ٢٣.

(٣) انظر: فارح مسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون** (بيروت: الدار العربية للعلوم- ناشرون؛ منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦)، ص ٢١.

رؤى مختلفة وطموحات مفارقة للواقع يمضون باتجاه آخر.

الحداثيون العرب لهم منظومة فكرية يحاولون جهدهم تحويلها إلى واقع، لكن ذلك لم يتم لهم، إذن في الحالة العربية نحن نتحدث عن حداثة نظرية ثقافية، تنظير لواقع غير موجود.

إذا حاولنا أن نجد تعريفاً لـ (الحداثة الغربية) الفلسفية أو الثقافية، فنستطيع القول إنها تلك النماذج أو المنظومات المعرفية السائدة في الغرب، وبناء عليه فتعريف الحداثة العربية يكمن في حقيقة علاقتها بالمنظومة المعرفية الغربية، فنستطيع أن نعرّف الحداثة العربية بأنها **تلك الأفكار التي تتخذ من النموذج المعرفي الغربي مرجعاً لها في بحثها عن النهضة والتقدم**، وبهذا يخرج من هذا التعريف من يرى إمكانية الإفادة من الحداثة الغربية في كل جوانبها من دون اتخاذها مرجعية، لأن إمكانية الإفادة هي عملية تثاقف بين الأمم، والحكمة ضالة المؤمن، ولذلك يرى الدكتور طه عبد الرحمن أنه: «كما إن هناك حداثةً غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية»[٤]، وهي حداثة مبدعة قادرة على نقل ثقافات الأمم الأخرى، وتبيئتها إسلامياً، وإعادة صياغتها بما ينسجم مع طبيعة الثقافة الإسلامية النابعة من القرآن الكريم والسنة النبوية.

تبدأ الحداثة العربية في اللحظة التي أدرك فيها المفكر العربي أنه بات متأخراً ومتخلّفاً، ويؤرخ لهذه اللحظة بغزو نابليون لمصر في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، أي إنها لم تنشأ في سياق ثورة ثقافية داخلية خالصة، لذلك اختلفت رؤى الباحثين حول هذه اللحظة، أعني لحظة سؤال المثقف العربي: كيف ننهض؟، فبعضهم يراها غزواً

---

(٤) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ١٧.

ثقافياً وامتداداً للاستعمار الغربي في المنطقة العربية، وبالتالي فكل الأفكار التي تأثرت بتلك اللحظة هي أفكار غربية مشبوهة، وبعضهم يراها لحظةً من لحظات التنوير التي أتاحت للعقل العربي أن يكتشف قصوره وقصور تراثه عن بث روح النهضة في المجتمعات العربية، وبعضهم يراها لحظة استفزاز أتاحت للعقل العربي أن يفيق من رقدته التي طالت، فبعثت هذه اللحظة فيه الروح نحو التقدم، ولعل ارتباط سؤال النهضة بقدوم الجيوش الفرنسية جعل السؤال مثقلاً بالتهم، فهل كانت النهضة المنشودة نهضة صادقة أم أنها غلاف للتبعية تجاه الغرب المستعمر؟

سيبقى هذا السؤال معلقاً، فتوصيف تلك اللحظة يرجع إلى رؤية كل باحث لمحاولات النهضة العربية، لكن المهم هنا أن غزو الجيوش الفرنسية لمصر حتى وإن حمل غزواً ثقافياً في داخله، إلا أنه يمثل أيضاً لحظة استفزاز إيجابي أيقظت العقل العربي وجعلته يبحث عن سؤال النهضة، ولا يعني ارتباط السؤال بلحظة انبهار بالمستعمر أنه سؤال خاطئ، بل التعامل مع الجواب هو الذي يحتمل الصواب والخطأ.

كان الالتقاء بين المنظومتين الإسلامية والغربية، في عام ١٧٩٨م في حملة نابليون على مصر، لقاء خاضعاً لظروف زمانية جعلت من الشرق منتجاً متخلفاً للمنظومة الإسلامية، ومن الغرب منتجاً متفوقاً للمنظومة الغربية، هذا ما أبهر الناس وجعل الشيخ حسن العطار يقول: «إن بلادنا لا بد من أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها»[(٥)]، وقد رأى محمد علي باشا أن أفضل وسيلة للتعرف على الغرب المتفوق حضارياً إرسال بعثات تعليمية إلى فرنسا بالذات

(٥) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط ٣ (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ١١٦. وقد صدرت الطبعة ٤، مزيدة ومنقحة ويمدخل جديد عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في بيروت، عام ٢٠١٠.

لتحصيل علومها والنظر في واقعها وطريقة معيشتها، وكان من بين أفراد أول بعثة سافرت إلى باريس عام ١٨٢٦م (رفاعة الطهطاوي) الذي عُيّن رئيساً للبعثة وكان تلميذاً للشيخ حسن العطار، وقد مكث الطهطاوي خمس سنوات في باريس، اطلع فيها على الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر، وقرأ فكر فولتير وروسو ومونتسكيو، وبعد عودته عكف على نقل عدد من المؤلفات في الجغرافيا والعلوم العسكرية والتاريخ إلى اللغة العربية، وتعكس المؤلفات التي اختارها للترجمة سؤال النهضة لديه، وكيفية نهوض الحضارات وكيفية سقوطها[٦].

نلحظ بعد ذلك أن سؤال النهضة والتمدن والتقدم ظل متداولاً في كتابات المفكرين العرب على اختلاف اتجاهاتهم وآرائهم، وارتفعت وتيرة الاهتمام بالتقدم في نهاية القرن التاسع عشر[٧]، لكن الانقسام في التعامل مع المنظومة الغربية كان واضحاً بين الحداثيين العرب والإصلاحيين الإسلاميين، فالحداثيون العرب صرحوا بخطابهم التغريبي في بلاد الشام مثل (بطرس البستاني، شبلي الشميل، فرح أنطون، أديب إسحق)، وفي مصر (أحمد لطفي السيد، سلامة موسى، طه حسين)، فشبلي الشميل يصرح بتلازم التقدم مع قيام نظام علماني في الدولة والمجتمع، ويسقط النظرية الداروينية على المجتمع، فيرى أن التقدم حصيلة اصطفاء تاريخي يقوم على أنقاض ما قبله، وهو يسلم بمركزية المثال الأوروبي في التطور التاريخي، وكان سلامة موسى يصف أية محاولة نقدية لهذا الاتجاه بأنها ترديد مقولات القرون الوسطى، أما فرح أنطون فقد نقل المعركة والسجال إلى معركة مع الدين الإسلامي ليجعله

(٦) عرض رفاعة الطهطاوي مجمل آرائه في كتابين أساسيين هما **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** و**مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**.

(٧) انظر: عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسات في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٣٣.

خصم التقدم، وهذا ما دعا محمد عبده إلى الرد عليه، يقول عبد الإله بلقزيز: «مع الشدياق والشميل وأديب إسحق وفرح أنطون ستخرج مقالة علمانية عربية إلى الوجود، وسيعلن خروجُها -وهو عينه ميلاد الخطاب الحداثي العربي- عن سِمَة ميّزت ولادة ذلك الخطاب هل الاندفاعة التي تجتزئ على نقد كل شيء بدا لها قرينة على الانحطاط والتراجع الحضاري بما في ذلك الدين»[٨].

أستطيع أن أشير إلى بعض ملامح الحداثة العربية في النقاط التالية:

١. الاعتقاد بمركزية الحضارة الغربية، والقياس عليها، والاحتكام إليها، فالغرب هو الغرب المتفوق في جميع المجالات، خصوصاً الجانب المعرفي.

٢. قراءة التاريخ والتراث الإسلامي وتحديد مفهوم التقدم والنهضة والتمدن في مرآة المنظومة الغربية، وبناء عليه فالتاريخ الإسلامي تاريخ مظلم إلا في استثناءات قليلة، وهي لحظات مضيئة موافقة للمنظومة المعرفية الغربية.

٣. الاعتقاد بأن الغرب أحدث قطيعة معرفية مع ماضيه (العصور الوسطى) وهذا سبب تفوقه، وعلى الشرق أن يفعل مثل ذلك، وأن سبب التفوق الغربي هو البعد الفلسفي اليوناني، ولذلك لا بد من اتخاذها مرجعية معرفية بديلة عن المرجعية الإسلامية.

٤. الانطلاق من فكرة التنوير، أي تخليص العقل من كل ما يسبب له القصور بما في ذلك الدين والعادات والمجتمع وغيرها.

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٧١.

٥. إمكانية تكرار التجربة الغربية المعاصرة في التقدم بحذافيرها.

أما الإصلاحيون الإسلاميون فقد تشكلت رؤيتهم مع الشيخ حسن العطار، ومن بعده رفاعة الطهطاوي وخير الدين تونسي إلى عبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، يصف فهمي جدعان هؤلاء بأن: «أغلبهم قد نشط نشاطاً فردياً خالصاً، بيد أن ما يجمع بينهم كلهم اشتراكهم في الاعتقاد بأن الإسلام، من حيث هو دين وثقافة وحضارة، ينبغي أن يقوم بدور فعّال في توجيه الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية للفرد في مجتمع محدد أو للأمة في مجمل التجمعات البشرية على الأرض»، وهم «الكتّاب العرب الذين تقع تجاربهم الفكرية الأصيلة الصميمية في مجمل الفعاليات الإسلامية، أو في هذه الفعالية أو تلك منها، أولئك الكتّاب الذين قدموا إسهاماً قوياً مستلهماً من الدور الذي رأوا أن الإسلام من حيث هو دين حضارة مدعو لأن يحتله في قضية التقدم»[٩]، وهذا الوصف لا يكفي هنا، لأن توصيف (الإصلاحيين الإسلاميين) يأتي في سياق مباينتهم للحداثيين العرب، وإذا كانت الحداثة العربية اتخذت من النموذج الغربي مرجعاً، فالإصلاحية الإسلامية هي **تلك الأفكار التي اتخذت من المنظومة الإسلامية مرجعاً لها في بحثها عن النهضة والتقدم**، وسأشير إلى بعض ملامح الإصلاحية الإسلامية في النقاط التالية:

١. الإيمان بمرجعية الإسلام، والوعي بالمنظومة والنموذج الإسلامي، وإذا كان الغرب المعاصر قد تفوق في كثير من المجالات فإن الإفادة منه ضرورة لا بد من أن تتم قراءتها في مرآة النموذج الإسلامي.

٢. الاعتقاد بأن الإسلام متفوق في منظومته، والإخفاق الحضاري

(٩) جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص ١١٦.

المعاصر لا يقلل من قيمته، وإذا كان الغرب استطاع التفوق في العصر الحديث فلأنه توسل بقيم إسلامية أصيلة، وهذا ما يبعد شبهة التغريب.

٣. الاعتقاد بوجوب الإصلاح الديني، أي العودة إلى التراث الإسلامي، وتنقيته مما لحقه من الشوائب، وبثّ روح الإسلام لأجل تحقيق النهضة المنشودة.

يتبين هنا أن النهضة العربية لم تكن اتجاهاً واحداً، ربما جمع بينهم البحث عن التقدم والتمدن والتغيير، لكن هذا لا يعني اتفاقهم في التفاصيل، ولم تكن التفاصيل الخلافية تفاصيل هامشية بل كانت مركزية كما نلاحظ، إن ألفاظ (التقدم، والتمدن، والنهضة...الخ) ليست ألفاظاً محايدة، بل هي مثقلة بالقيم والأخلاقيات، فمن ينادي بـ(التقدم) إنما يتضجر من واقعه ويسعى للوصول إلى واقع أفضل، هذا الواقع له شكله ومواصفاته، ولكل منادٍ للتقدم والتغيير واقع منشود يختلف عن الآخر بحسب منظومته المعرفية التي يحملها مسبقاً، فمن يرى الإسلام مرجعاً حال كونه واعياً بالمنظومة الإسلامية لا يمكن أن يتفق طموحه المدني مع من يرى الغرب مرجعاً حال كونه واعياً بمنظومته المعرفية، لذلك لم يكن رد جمال الدين الأفغاني على الدهريين من باب الاعتراض على سؤال النهضة وإنما كان رده على النزعة التغريبية التي تثقل الجواب.

من أكثر القضايا التي يختلف فيها ويتباين الإصلاحيون الإسلاميون والحداثيون العرب هي اختلاف رؤيتهم تجاه (الأنا والآخر)، و(الأصالة والمعاصرة)، تشير (الأنا) إلى الذات والهوية، ويختلف توصيفها وتعريفها باختلاف الاتجاهات الفكرية، لكن ما يجدر الانتباه له أن (الأنا) لا تكتسب تعريفها إلا من خلال الوعي بالآخر، ولولا وجود الآخر ووجود توصيف له في الذهن لما استطعنا إيجاد توصيف للذات، فحين نضع محددات المنظومة الإسلامية نلاحظ أننا نحددها وفي ذهننا

الآخر المتفوق لنبين المفارقات بين كلتا المنظومتين، لذلك نكتفي ببعض المحددات ونترك أخرى، يقودنا هذا إلى (الآخر) وتحديد ماهيته ومنظومته، ولأن (الآخر) ليس واحداً في أذهان النهضويين العرب، فلن تكون الـ(الأنا) كذلك، وسأحاول تقريب الفكرة من خلال تقسيمهم إلى قسمين:

القسم الأول: فئة واعية بالنموذج الغربي، وهي تنظر إليه باتجاهين مختلفين:

الأول: يرى أن الغرب يمتلك منظومة معرفية أسست لهذا التفوق المعاصر، ولا يمكننا الفصل بين هذه المدنية ومنظومته المعرفية، فـ (الآخر) مختلف عنا في الكليّات والمقاصد، وصحيح أن المدنية والسياسة والتقنية والسوق وغيرها ظاهرها الحياد تجاه القيم، لكن الحقيقة ليست كذلك، فلكل واحدة منها منطلقات وأخلاقيات ومقاصد، **فـ (الأنا) عند هذه الفئة هي (أنا) تمتلك منظومة مختلفة في جوهرها عن الآخر، لذلك لا بد من إعادة قراءة الحضارة الغربية في ضوء المنظومة الإسلامية قبل نقلها، مع ضرورة الإفادة منها.**

الثاني: يرى أن الغرب يمتلك منظومة معرفية أسست لهذا التفوق المعاصر، ولا يمكننا الفصل بين هذه المدنية ومنظومته المعرفية، فهو الذي أحدث قطيعة مع ماضيه القروسطي واتخذ من اليونان مرجعية فلسفية له -وهو في هذا يشترك مع القسم الأول- لكنه يرى ذلك قد حدث في تطور دارويني يجعل من الغرب مركزاً للتفوق، فعلى من يريد النهضة أن يتخلى عن خصوصيته الثقافية وأن يلحق بالمنظومة الكونية، فالغرب هو المركز وهو المقياس، **فـ(الأنا) عند هذه الفئة (أنا) تفتقد إلى المعرفة الكونية، وكل محاولة لإيجاد منظومة بديلة هو عبث حضاري ومضيعة للوقت.**

القسم الثاني: فئة لا تمتلك الوعي بالنموذج الغربي، لذلك هي تمارس انتقائية في توصيف هذا (الآخر)، وهي تنظر إليه باتجاهين مختلفين.

الأول: فئة رافضة للغرب ولا ترى فيه إلا الشر والسوء، ولا تعترف له بأية حسنة حضارية، فالغرب عندها هو: (الاستعمار، الغزو، حب امتلاك العالم، الاستعلاء، العنصرية، المادية الالحادية، العداء للأديان وللإسلام بخصوص، السيلان الكامل، تدمير الإنسان...الخ)، **لذلك فـ (الأنا) عند هذه الفئة هي (أنا) مقدسة لا ترى فيها إلا كل حسن وجميل، عادة ما تنكفئ هذه الفئة على نفسها، ويغلب على خطابها الدفاع والتبرير دائماً وعدم الاعتراف بأي خطأ، وانتقاد (الآخر) أيّاً كان حاله.**

الثاني: فئة معجبة منبهرة بالغرب، لا ترى فيه إلا كل خير وتقدم وإبداع، حتى الإفساد الواضح تراه إصلاحاً كونياً لا نستطيع فهم مغزاه الحضاري، فالغرب عندها هو: (العلم، العقل، الحرية، المدنية، التنظيم، الإنتاج، الثورة الصناعية، الديمقراطية، العدل...الخ)، **لذلك فـ (الأنا) عند هذه الفئة هي (أنا) ممتلئة بالأخطاء في تاريخها وواقعها وأفكارها وعاداتها وسلوكياتها، عادة ما تمارس هذه الفئة جلداً للذات، فلا تعترف بأية سابقة حضارية للأمة الإسلامية.**

أما (الأصالة والمعاصرة) فيرى الحداثيون أن الدعوة إلى الأصالة غالباً ما تكون مؤشراً على الانكفاء على الذات أمام الدعوة إلى التقدم والتمدن أو في مواجهة التحولات المنهمرة على المجتمع في شتى المجالات، يقول عبد الإله بلقزيز: «لا تكاد ثقافة تعود إلى نفسها عَوْدَ المستمسك بمقدماته إلا متى اضطربت صلاتها بحاضرها والمحيط الحاضن، وامتنع عليها التفاعل الخلاق مع المعضلات التي يطرحها

عليها ذلك المحيط»[١٠]، من الممكن أن ينطبق هذا على الاتصال السلبي بالتراث، أي البحث عن أجوبة في التراث الإنساني مع الانقطاع عن الحاضر، لكنه لا يكون كذلك في الاتصال الإيجابي، يرى الحداثيون أن مجرد الاعتقاد بوجود شيء تاريخي مطلق غير خاضع للزمان والمكان يعدّ ظلامية وتخلفاً، وفي هذا محاولة صريحة لهدم فكرة الوحي من الأساس.

من الحداثيين من كان يرى القطيعة التامة مع التراث، والتحول إلى تراث بديل وهو التراث اليوناني، وبالتالي استبدال الثقافة الإسلامية بثقافة بديلة وهي الثقافة الغربية، ومنهم من كان يرى قراءة التراث الإسلامي من منظور يوناني غربي، ومحصلة ذلك أن يكون تراثنا مظلماً إلا في استثناءات قليلة منه.

يصرّ الإصلاحيون الإسلاميون على الاتصال بالتراث بالإسلامي، وبمرجعية الكتاب والسنة، صحيح أنهم تعاملوا بمبدأ (العودة والتجاوز)[١١]، فقرأوا التاريخ والتراث وأخذوا وتركوا وفق منظومتهم الإسلامية، واعتمدوا آليات في القراءة من صلب ثقافتهم وليست أجنبية عنها، ذلك ليقينهم أن الأمة لا تنهض في ظل ثقافة خارجية، يقول الدكتور طه عبد الرحمن: «لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى، وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة

(١٠) بلقزيز، العرب والحداثة: دراسات في مقالات الحداثيين، ص ١٣.

(١١) هناك من ينادي بالقطيعة السلبية مع التراث، وهي تعني استبدال تراث أمة ما بتراث أمة أخرى، وهناك من ينادي بالقطيعة الإيجابية أو ما سماه فتحي التريكي بـ «العودة والتجاوز»، وهي تعني رفض شيء من التراث وقبول شيء آخر من التراث ذاته، وهي عملية تتم في كل حركة تغييرية، انظر: فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة (بيروت: مركز الإنماء القومي، [١٩٩٢])، ص ١٦.

كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة، كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا، لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا، سواء أأقبَلْنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي أم تظاهرنا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا»[١٢].

إن استعراض التاريخ الكامل لمسيرة النهضويين العرب سيكلفني الكثير من الصفحات، وليس هذا مقصود البحث، لكن ما يهمنا أن معادلة النهضة بكل اتجاهاتها لم يكتب لها النجاح لأسباب كثيرة ومتراكمة، منها ما يرجع إلى ضعف الوعي بالذات، ومنها ما يرجع إلى ضعف الوعي بالآخر الذي كان مسيطراً بأسئلته على النهضة العربية مع أن أسئلتها مختلفة، ومنها ما يتعلق بالظروف السياسية والاقتصادية والثقافية التي مرت بالعالم الإسلامي ذلك الوقت، ومع انتهاء تلك الحقبة نلاحظ أن الإصلاح الديني ومحاولة تجديد قراءة النصّ كانت من هموم الإصلاحيين الإسلاميين، ولم يكن نقد الحداثيين للتراث في ذلك الوقت يهدف إلى إيجاد قراءة وفهم جديدين للنصوص، بل كان هدفهم إثبات أن الفكر الإسلامي القائم على النصّ الديني هو سبب تخلف الأمة في القرون الماضية، وأنه لا يملك القدرة على مواكبة العصر الحديث، فما هو سبب التحول النوعي في طبيعة الحداثيين؟ أعني ما الذي جعل الحداثيين في النصف الثاني من القرن العشرين يعتنون بـ (التراث) عناية مختلفة اختلافاً نوعياً عن سابقيهم؟ ما الذي دفعهم إلى دخول ميدان التجديد الديني ومنافسة الإصلاحيين في ميدانهم؟

---

(١٢) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز العربي الثقافي، ٢٠٠٥)، ص ١٩.

ثانياً: الحداثة العربية في رأي نصر أبو زيد

بعد محاكمته في مصر أخرج كتابه **النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، كتب فيه تمهيداً يزيد على الستين صفحة، يستعرض فيها تجربة النهضة العربية ويبين رأيه فيها، وأسباب الإخفاق، ومنهجه في التغيير، وتكمن أهمية هذه الصفحات في إيضاح نقد الحداثيين لمسيرتهم، وبيان أسباب تحولهم من أسلوب إلى أسلوب، ومن طريقة للتغيير إلى طريقة أخرى مختلفة تماماً.

يشير نصر أبو زيد إلى تلك اللحظة التاريخية، لحظة غزو بونابرت لمصر، وظهور سؤال النهضة، لكنه يقول إن سؤال النهضة عند رفاعة الطهطاوي كان سؤالاً تصالحياً، أي لم يكن الطهطاوي يشعر بوجود تناقض بين المنظومتين الإسلامية الشرقية والمسيحية الغربية، ويستدل على ذلك بإرسال البعثات إلى فرنسا، فلا تعارض بين المنتجات التكنولوجية وبين هوية الإسلام، لكن نظرة التصالح لم تدم طويلاً، فمع ظهور الوجه الاستعماري لأوروبا بدأت تظهر فكرة التعارض بين المنظومتين، فبرز المنهج التوفيقي أو التلفيقي على يد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده[١٣]، وهو يعني بالمنهج التلفيقي الاختيار، أي محاولة نفي الضار واستبقاء الصالح في التراث، وهذا الاختيار يقوم على أساس منفعي أي النهضة، ويرى أبو زيد أن هذا المنهج أحدث تردداً في خطاب النهضويين، فمحمد عبده كان ينظر إلى الغرب وبالتحديد إلى القرن الثامن عشر عصر الأنوار، والفكر المنسجم مع

---

(١٣) انظر: نصر أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ط ٤ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٢٨.

الأنوار هو الفكر المعتزلي الرشدي، لكنه فكر مهمش في التراث الإسلامي على عكس الفكر الأشعري، لذلك كان محمد عبده متردداً بين فكر الإعتزال وفكر أهل السنة[١٤]، ففي كتابه **التوحيد** حاول تجديد علم الكلام لكنه كان متردداً بين القول بخلق القرآن والقول بقدمه، بل يذكر نصر أبو زيد أن الطبعة الأولى لكتاب **التوحيد** نص فيها محمد عبده على أن القرآن مخلوق، ثم تراجع بعد ذلك[١٥].

يمتد التردد إلى طه حسين، فهو يشكك في مرجعية الشعر الجاهلي لذلك العصر، لكنه يثبت مرجعية القرآن، أي أنه طبق منهج الشك على نص ولم يعممه على نص آخر وهو القرآن الكريم، وهو في نظر أبو زيد تردد في حسم القضايا الرئيسة لمعادلة النهضة العربية، لكنه يبين أن معادلة التوفيق أو التلفيق كانت عند طه حسين أكثر تقدماً من محمد عبده، «فلم يعد (الغرب) بالنسبة إليه أفكاراً تحتاج إلى إيجاد مثيل لها يوافقها من التراث الإسلامي، بل تحول إلى (أداة) لتحليل التراث وفهمه ونقده»[١٦]، وهو تحول نوعي يرى أبو زيد أنه استمر بعد ذلك في خطاب النهضة العربية حتى يحدد تاريخ سقوطها بالستينيات، ويعد نفسه من جيل سقوط معادلة النهضة العربية.

على الرغم من هذه التحولات النوعية من منهج التصالح عند الطهطاوي إلى منهج التلفيق بعده عند الأفغاني، ومن الإفادة من بعض أفكار (الغرب) عند محمد عبده إلى اتخاذ فكرها آلة لنقد التراث عند طه حسين، إلا أن أبو زيد يصنفها في اتجاه واحد، فيرى أن محمد عبده على الرغم من منهجه التلفيقي نجح في إنجاز عدة أمور في ما يتعلق بالعلاقة بين (الاجتماعي) و (الديني)، وقراءة النص الديني وآليات

---

(١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.

التأويل، أي أنه أوجد بذوراً مهمّة تلقفها بعده مجموعة من المثقفين مثل قاسم أمين، وعلي عبد الرازق في (الإسلام وأصول الحكم)، وطه حسين، ومحمد أحمد خلف الله في (الفن القصصي في القرآن الكريم)، ويعدّ نصر حامد أبو زيد خطابه امتداداً لذلك الخطاب، يقول: «الخطاب الذي يطرحه هذا الكتاب يعدّ في جانب منه تواصلاً مع خطاب النهضة في جانبه الديني، ليس فقط بدءاً من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله، بل هو تواصل مع هذا التراث الأعمق، المتمثل في الإنجازات الاعتزالية الرشدية»[١٧].

لا بد من الوقوف عند هذه الفكرة، هل الحداثيون العرب مثل نصر أبو زيد وغيره يُعدّون امتداداً للطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده؟ يتحدث نصر أبو زيد عن أسباب إخفاق معادلة النهضة، ويشير إلى أن بُعد المسلمين عن دينهم هو سبب التخلف الرئيس في رأي الطهطاوي، لذلك حاول أن يرد التقدم الذي وجده في باريس إلى القيم الإسلامية، وينقل المقولة المشهورة عن محمد عبده: «وجدت هناك إسلاماً بلا مسلمين، بينما يحيا هنا مسلمون بلا إسلام»، يقول أبو زيد: «وهكذا في حين تم الفصل بين (الإسلام) و (المسلمين)، تم إعادة تفسير الإسلام لينطق بقيم التمدين والحضارة الوافدتين، بصرف النظر عن اختلاف السياق، وبدلا من إدراك أسباب التقدم والتطور والنهوض بردها إلى عملية تحرير الإنسان وتحرير عقله، يصر الإمام محمد عبده على التعبير عن دهشته لما حققته أوروبا من تقدم على الرَّغم من كونها مسيحية»[١٨]، نقلت هذا الكلام لبيان الفرق بين المنهجين، وهو ما ارتضيته تعريفاً للحداثيين العرب والإصلاحيين الإسلاميين، فمحمد عبده اتخذ من المنظومة الإسلامية مرجعاً له في السعي إلى النهضة،

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.

ولم يتمركز حول المنظومة الغربية وحول الحداثة الغربية ومنجزها الحضاري، أما أبو زيد فيعيب ذلك على محمد عبده ويرى أنه لم يدرك أسباب التقدم، وهذه الأسباب متمركزة في المنظومة الغربية، فبالأسباب نفسها الأسباب نتقدم، ولذلك أيضاً يعد التحول الذي حدث لطه حسين تحولاً إيجابياً، فمحمد عبده كان يقرأ الآخر ويفيد منه، لكن طه حسين جعل من الفكر الغربي أداة لتحليل التراث الإسلامي، ولن يجدي نفعاً أن نعترض على أبو زيد لوجود خلل معرفي في نقل آليات من فضاء ثقافي إلى فضاء ثقافي آخر، لأن التمركز حول حضارة ما تجعل من العبث التفكير في آليات أخرى.

ثالثاً: نصر حامد أبو زيد، الفِكرُ والمشروع

ولد في مصر، في قرية (قحافة)، إحدى القرى الملاصقة لمدينة (طنطا)، عام ١٩٤٣م، يقول نصر أبو زيد: «وتفسير سيّد قطب (في ظلال القرآن) كان مدهشاً ومذهلاً بالنسبة لي»[١٩]، وهذا ما دفعه إلى التفكير في إعداد دراسة عن (النظرية الجمالية الإسلامية)، لكنه خشي أن يلحقه ما لحق محمد أحمد خلف الله بعد رسالته (الفنّ القصصي في القرآن الكريم)، فآثر أن يتوجه للنقد الأدبي، يقول: «ما لا يعرفه الناس، أن مجلس قسم اللغة العربية هو الذي أعادني إلى الاتجاه الأول: أعني دراسة القرآن من مدخل الأدب، حيث قرّر مجلس القسم أنّني يجب أن ألبّي حاجة القسم إلى متخصّص في الدراسات الإسلامية، وإلا عليّ أن أبحث لنفسي عن عمل آخر، غير أن أكون معيداً»[٢٠].

---

(١٩) نصر حامد أبو زيد، «من البدايات إلى تحليل الخطاب»، موقع الأوان الالكتروني:
<http://www.alawan.org>

(٢٠) المصدر نفسه.

أنهى مرحلة الماجستير عام ١٩٧٢م، ونُشرت رسالته تحت عنوان (الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، ثم أنهى مرحلة الدكتوراه عام ١٩٨١م، ونُشرت رسالته تحت عنوان (فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي)، وصدرت له دراسات عديدة، منها:

- **الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٣م.

- **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٦، ٢٠٠١م.

- **الخطاب والتأويل**: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م.

- **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة**: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٤م.

- **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن الكريم عند محيي الدين ابن عربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٣م.

- **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٠م.

- **النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٠.

صدر حكم محكمة الاستئناف عام ١٩٩٥م، بتفريق نصر أبو زيد عن زوجته ابتهال يونس، وذلك لردته عن الإسلام، استناداً إلى مقاطع

وردت في عدة كتب له[٢١]، وبعدها بيوم أعلنت منظمة (الجهاد) إهدار دمه، وإهدار دم كل من يدافع عنه، فاتُخذت إجراءات مشدّدة حول بيته، وفي تنقلاته[٢٢]، بعدها قرّر أبو زيد الهجرة إلى هولندا، وأقام بها حتى وفاته عام ٢٠١٠م إثر إصابته بفيروس غامض في زيارة علمية لإندونيسيا، يقول: «لقد اتسعت آفاق اهتماماتي العلمية والأكاديمية بحكم عملي هنا في جامعة (ليدن)، وهي من أقدم المؤسسات الأكاديمية في أوروبا التي اهتمت بدراسة الإسلام والحضارة الإسلامية وعلومها، وتتضمن أهم وأكبر مكتبة مخطوطات باللغات الإسلامية (العربية، الفارسية، التركية، الملايو، الأردو، بالإضافة إلى العبرية). من أهم المجالات التي تزايد اهتمامي بها عن ذي قبل مجال الفكر الإسلامي بغير اللغة العربية، خاصة الفكر الإسلامي التركي والهندي والباكستاني والإندونيسي والبلقاني، فضلاً عن الإيراني»[٢٣].

- توصيفه للواقع

يعتقد نصر أبو زيد أن الخطاب العربي الحالي (خطابٌ مأزوم)، أو هو (خطاب الأزمة)، هذه الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، التي ظهرت في المجتمع المصري بشكل خاص، وفي جميع المجتمعات العربية بشكل عام، بعد هزيمة ١٩٦٧م، فقد: «تم التراجع عن كل المنجزات التي تحققت في التاريخ العربي الحديث المعاصر. ولعل من مظاهر التراجع، التحول الذي أصاب الخطاب العربي الذي انتقل مثلاً

(٢١) انظر نص الحكم كاملاً في: محمد سليم العوا، الحق في التعبير، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣)، ص ٧٩-١١٠.

(٢٢) انظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٢٢٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

من أن يكون خطاب (نهضة) وتحوّل ليكون خطاب أزمة»[٢٤]، وهذا الخطاب يشمل في نظره جميع اتجاهات الفكر العربي، أي أنه لا يختص بالخطاب الإسلامي، بل إن الأزمة تغلغلت في جميع الأنساق الفكرية فأنتجت خطاباً عربياً مأزوماً، ولذلك فالتخلف هو الذي أنتج فهماً مأزوماً للنصوص الدينية وليس العكس، يقول: «هل نحن إزاء خطاب ديني؟ مغالطة أن نقول ذلك، بل نحن إزاء تخلف قد يتوسل لغة الدين أو لغة السياسة أو لغة الاجتماع والاقتصاد، لكن في الحقيقة خطاب تخلف يكرّس الأزمة بقدر ما يعكسها»[٢٥].

بناء على ذلك يكون الخطاب الديني المعاصر في رأيه خطاباً نفعياً، يتكئ على النصوص ليقرر قناعات مسبقة، أو ليمرر أفكاراً مقصودة، يقول: «هكذا يصبح النصّ مجرد تكئة لإنتاج الأيديولوجيا، أية أيديولوجيا، فينطق -مع المد القومي الوطني في مرحلة الستينيات- بقيم الاشتراكية والحرية والمساواة، ويمجّد قيمة العمل. لكنّ النص ذاته يعود في بداية السبعينيات -مع سقوط المشروع القومي وسيطرة البرجوازية الطفيلية على مقدرات الشعب المصري- لينطق بقيم المشروع الفردي الخاص، ويكرّس الحرية المطلقة للنشاط الاقتصادي، ويكتشف خطأ القوانين والتشريعات السابقة»[٢٦]، لذلك فالخطاب الديني في رأيه يقع بين: «مطرقة القراءة الأيديولوجية المغرضة وسندان القراءة الحرفية المثبتة لدلالة النصوص عند مستوى الدلالة التاريخية، في القراءة الأولى يعتصم الخطاب الديني بمقولة (صلاحية النص دلالياً لكل زمان ومكان)، بينما يعتصم في القراءة الحرفية بمقولة (فهم الخطاب كما

---

(٢٤) نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**، ط ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤)، ص ٧٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٦) أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ١١٤.

فهمه المعاصرون لنزوله)»[٢٧]، ويقول: «والحقيقة أننا لسنا إزاء نمطين من القراءة، إحداهما تأويلية مغرضة والأخرى حرفية تاريخية، بل نحن إزاء نمط واحد من القراءة الأيديولوجية، التي تختار آلياتها بطريقة نفعية براغماتية خالصة، وليس المهم في تلك القراءة ما تقوله النصوص من داخل بنيتها ومستويات سياقها، بل الأهم هو ما يحتاج أن يقوله الخطاب الديني من خلالها»[٢٨]، هذا الخطاب الديني النفعي في رأيه خلّف آثاراً سلبية كبيرة، منها أنه نقل النصوص الدينية من سياقها التاريخي إلى أن جعلها مرجعية شاملة للحياة، وهذا بدوره أفقد الخبرات الإنسانية مشروعيتها.

يقف نصر أبو زيد موقفاً حاداً وواضحاً من الغرب (السياسي)، فهو الغرب الذي تحكمه علاقات المصالح، التي هي امتداد لمرحلة الأطماع الاستعمارية في سياق جديد هو العولمة أو (السوق العالمية الموحدة)، وهو يتصف بالاعتداء الدائم على السيادة الوطنية لدولنا، هذا الاعتداء الذي بلغ ذروته في زرع الكيان الصهيوني في أرض فلسطين، وفي احتلال العراق، لذلك فعداوة الغرب السياسي (أي مجموعة النظم السياسية والأيديولوجيات الحاكمة في بلدان أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية) هو أضعف الإيمان، ولا يعني هذا في رأي أبو زيد تبرئة ساحة (أنظمة الحكم العربية)، بل على المثقف أن يعلن في كل المنابر إدانته لها، وأنها تتحمل المسؤولية عن هذا الوضع المتردي[٢٩].

لذلك فثمة -في رأيه- تحالف موضوعي بين العدو الخارجي وبين القوى التي يصفها بـ (الرجعية) في العالم العربي، هذه القوى الرجعية

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٢٩) انظر: أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، ص ٢٣٨.

تشمل الخطاب الرسمي، وخطاب جميع التيارات الإسلامية، وخطاب التيارات الليبرالية والعلمانية وغيرها المتحالفة مع الأنظمة كذلك، هذا التحالف أدى إلى تهديد الوجود، فالدفاع اليوم هو دفاع عن البقاء، وأمام هذا التحدي تبرز عدة إجابات، **أولها**: «أن خلاصنا الحقيقي يتمثل في العودة إلى الإسلام بتطبيق أحكامه وتحكيمه في حياتنا كلها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية انتهاء إلى أصغر التفاصيل في حياة الفرد والجماعة»[٣٠]، وهو يعني بها التيارات الإسلامية على تنوعها وتباينها، وهي -في رأيه- لا تقدم لنا تصورات للتغيير الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، بل تكتفي بالاستشهاد بما حققه المسلمون الأوائل، وهي تتجاهل مقاصد الشريعة وتتمسك بالقراءة الحرفية للنصوص، أما الاتجاه **الثاني** وهو المقابل للأول: «هو تيار (التجديد)، وهو تيار يرى أننا لا يمكن أن نقلد القدماء، فقد عاش القدماء عصرهم، واجتهدوا، وأسّسوا علوماً، وأقاموا حضارة، ووضعوا فلسفة، وصاغوا فكراً، ومجمل هذا كله هو (التراث) الذي ورثناه عنهم، وهو تراث مازال يساهم في تشكيل وعينا ويؤثر في سلوكنا بوعي أو من دون وعي. وإذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث ونسقطه من حساباتنا، فإننا بالقدر نفسه لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح منه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية... إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة»[٣١]، ويمثل هذا الاتجاه (حسن حنفي)، وفي رأيه أنه اتجاه لا يمكن أن يحقق شيئاً.

من الملاحظ أن نصر أبو زيد لا يؤيد أيّ محاولة لإصلاح الخطاب

(٣٠) انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ط ٥ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٤.

(٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦.

الإسلامي، فهو ينتقد أعمال حسن حنفي، ومحمد شحرور، وكذلك محمد أركون، ويرى أن كل محاولة لإنتاج خطاب إسلامي معتدل - حسب معاييره- لن تحقق شيئاً، ونقد هذا قد يثير الاستغراب من الوهلة الأولى، فنصر أبو زيد ينتصر للتأويل العقلي المتمثل في فكر المعتزلة، ويدافع عنهم في ثنايا كتبه بشكل دائم، أي أنه يمارس الفعل نفسه، في تجديد التراث من خلال اختيار أفكار ونبذ أفكار أخرى، فهل هو يناقض نفسه؟ إذا تأملنا منهجه يتبين أنه مختلف عنهم فعلاً، وأنه لا يناقض نفسه في هذه النقطة.

إن نصر أبو زيد ينطلق من واقع معركة ثقافية أيديولوجية، وهو في الحقيقة لا يسعى إلى إيجاد خطاب إسلامي جديد أو معتدل أو وسطي، بقدر ما يسعى إلى توجيه ضربة قاصمة للخطاب الإسلامي المعاصر، إنه موغل في الصراع المحلي، بشكل يوقعه في تناقضات ضخمة ستمرّ معنا، فليس مقصده إصلاح الخطاب، بقدر أن يكون مقصده إضفاء الشرعية على اتجاهه الفكري، يصف اتجاهه بأنه اتجاه (الوعي العلمي بالتراث)، يقول: «ينبغي إذاً أن يكون التحدي المطروح أمامنا الآن هو انتاج وعي (علمي) بالتراث من حيث الأصول التي كونته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوره حتى وصل إلينا»[٣٢].

ـ نموذجه المعرفي.. بين الغرب والشرق

من الصعب جداً الوقوف بدقة على النموذج المعرفي لنصر أبو زيد، فهو مقلٌّ في الحديث عن أفكاره ومعتقداته، بل لا تجد له كلاماً في تصوره لـ (الإله) أبداً، ومع كونه يمتدح الفكر الاعتزالي إلا أنه لا ينسب نفسه إليهم، وكلامه عن (الحقيقة) و(الإنسان) مقتضب للغاية،

(٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧.

والسبب في ذلك استراتيجي بحت، فنصر أبو زيد ينتمي إلى التيار العلماني في مصر، وهو تيار محدود الانتشار خصوصاً في شكله المعارض للسلطة، وهو يعي ذلك تماماً، لذلك يسلك مسلك جيوب المقاومة، فهو يعي أن أفكاره ومعتقداته ليست مقبولة، وإظهارها يعني توجيه النقد له، وفي هذه الحالة ستكون الغلبة للأكثرية بالطبع، لذلك هو يلتزم موقف الناقد الذي يكشف الثغرات، ويبيّن الأخطاء، من دون أن يبيّن الاتجاه الصحيح في رأيه، ومن ناحية أخرى يصرّ على عدم انتمائه إلى أي شكل فكري، أي أنه يقاوم التجسيم، لأن الجسم يمكن أن يوصف، ويُدرس، ويُبنى نموذجه المعرفي، ومن ثمّ يُنقد، إنه يعي تماماً أن أفكاره لا تقوى على المنافسة، فجُلُّ ما يسعى إليه هو توجيه الضربات للخطاب الإسلامي بوجه خاص.

لقد قال أبو زيد كل ما يسمح به سياقه الاجتماعي والثقافي وزيادة، أي أنه وصل إلى الحد الأقصى من الجرأة، بل تجاوز نصر أبو زيد الخطوط الحمراء في العالم العربي، ومنذ الخمسينيات من القرن العشرين كما يقول محمد سليم العوا: «لم تثر دعوى قضائية من الجدل داخل مصر وخارجها ما أثارته دعوى التفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته، بسبب الردة عن الإسلام. ولم يكن الجدل مصرياً فحسب، ولكنه كان –ولا يزال– جدلاً عربياً وعالمياً»[٣٣]، ومع افتراض المبالغة في كلامه، إلا أنه يصف لنا رؤية الآخرين للحدث، على الرغم من أن أبو زيد لم يكشف عن معتقداته إلا باقتضاب شديد.

يعيب نصر أبو زيد على بعض الكتّاب تمركزهم حول الفلسفة اليونانية[٣٤]، فهو من حيث المبدأ يرفض التمركز حول المرجعية

---

(٣٣) انظر: العوا، **الحق في التعبير**، ص ٧.

(٣٤) انظر: نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن الكريم عند محيي الدين بن عربي**، ط ٥ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، ص ١٤.

الغربية، لكنه في الوقت نفسه ينسب نفسه فكرياً إلى التيار العلماني العربي، كيف ذلك؟ يتحدث أبو زيد دائماً عن (ابن رشد)، ويثني عليه بوصفه التراث المقابل لتراث (الغزالي) الذي يعتمد عليه الخطاب الإسلامي المعاصر، ويطرح سؤالاً عن منهجية دراسة فكره، فأي (ابن رشد) سيستدعي؟ هل هو ابن رشد الموجود في التراث العربي الإسلامي، أي من خلال كتاباته العربية، أم ابن رشد الذي انتقلت أفكاره إلى الغرب فتطور باتجاه (التنوير)؟ ويرى أن الحديث عن فكر ابن رشد بوصفه مقدمة لـ (التنوير) الغربي سيثير اعتراضات شديدة، وهذا يعود بنا إلى موقفه الدفاعي، لذلك يقول أبو زيد: « إنّنا نحتاج لقراءتنا الخاصة التي لا تعني الانفصال التام والانعزال الكامل عن القراءة الأوروبية من جهة، ولا تعني من جهة أخرى فصم أواصر الاشتباك بين ابن رشد وسياقه العربي الإسلامي تاريخياً وحضارياً»[٣٥]، معنى هذا أنه لا يتمركز حول الغرب ولا ينفصل عنه.

ويرى نصر أبو زيد أن خطاب النهضة الذي يتبناه: «خطابٌ مفتوح يرى الآخر في تقدمه وعقلانيته كما يدرك أطماعه الاقتصادية والسياسية، لذلك يتعلم منه لكي يحاربه بنفس السلاح»[٣٦]، ذلك أن الحضارة الغربية هي حضارة إنسانية في حقيقتها، فهي تمثل تراكماً لإنجازات الإنسانية السابقة من مصرية وفينيقية وسومريّة ويونانية وهندية وصينية وفارسية، وهي انجازات استمدتها من الحضارة العربية والإسلامية، ثم أضافت إليها وطورتها حتى ظهرت بشكلها التنويري[٣٧].

يرى نصر أبو زيد أن ثمة صراعاً بين ثقافتين في الوقت الحالي،

---

(٣٥) أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٢٢.
(٣٦) انظر: أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، ص ٦٠.
(٣٧) انظر: أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٢٣٨.

بين الإسلاميّين من ناحية، والعلمانيّين من ناحية أخرى، الأولى تقليدية محافظة، والثانية تنويرية منفتحة، وهناك فريق ثالث يحاول أن يمثّل الوسط المعتدل، ويمثّل الإسلاميّين كتّاب مثل: (محمد عمارة، فهمي هويدي، محمد الغزالي)، ومنابر حزبية مثل (الإخوان المسلمين)، ويمثّل العلمانيين كتّاب مثل: (فؤاد زكريا، سيّد ياسين)، أما الفريق الثالث المعتدل فيمثّله (عبد المنعم سعيد)، من مركز الدراسات الاستراتيجية بجريدة **الأهرام**(٣٨)، وهذ الصراع أو الاستقطاب يوشك أن يكون حرباً أهلية، وينتقد أبو زيد منهج الوسط لأنهم: «ينطلقون أساساً من مقولة الإسلاميين بأن الصراع القائم هو صراع بين (العلمانية) و (الإسلام)، وهي أطروحة خاطئة في أساسها»، وهو رفض للتجسيم كما ذكرت سابقاً، يقول نصر أبو زيد: «العلمانية مصطلح يتجنّب كل المفكّرين المصريين -إلا قليلاً- استخدامه، ويفضّل الجميع استخدام مصطلحات (التنوير) و(الليبرالية) و(الدفاع عن المجتمع المدني)... الخ، وليس من المقبول إلصاق الفكر باتجاه لا يعلنه صراحة، إلا بتحليل الخطاب الفكري تحليلاً عميقاً، يكشف عن مستوى (الإضمار) و (التضمين) و (المسكوت عنه) وهو تحليل لم يتحقق حتى الآن من جانب أيّ من الإسلاميين لفكر خصومهم»(٣٩)، يرفض أبو زيد إلصاق سمة العلمانية بهذا الاتجاه، لا رفضاً لذات العلمانية، ولكن لأنها شُوّهت من خلال إلصاقها بالإلحاد وبمعاداة الإسلام، وقد ساهم الإسلاميون في هذا التشويه، فنقد (سيّد قطب) للانحلال الخُلقي في الغرب، ونقده كذلك النظرية الداروينية والفرويدية شوّه المرجعية الفكرية للعلمانيين العرب، يقول أبو زيد: «لم يكن نقد أوروبا في خطاب (قطب) -في أحد جوانبه ولعله أهمّها- إلا نقداً للخطاب

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٣٩) أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، ص ١٩٦.

(العلماني) العربي والمصري بصفة خاصة في جذوره وأصوله الأوروبية»[٤٠].

وينفي نصر أبو زيد أن تكون العلمانية قرينة الإلحاد، بل هي في حقيقتها صراع تاريخي بين (العلماء) وما توصّلوا إليه من نظريات وكشوف علمية وبين (رجال الكنيسة) واحتكارهم فهم النصوص الدينية، فهو صراع: «من أجل إقرار حق العقل في اكتشاف قوانين الطبيعة والمجتمع بمعزل عن سلطة التأويلات الحرفية للنصوص الدينية»[٤١]. إن ثوابت الإيمان الديني في رأي نصر أبو زيد هي العقائد والعبادات، وهي أركان الإيمان الستة وأركان الإسلام الخمسة، يقول: «والإيمان لا يستبعد الفهم والشرح والتأويل، ففي مجال العقيدة اختلفت اتجاهات العلماء المسلمين مثلاً حول فهم طبيعة (الإيمان) واختلفوا حول تعريفه... وأكثر من ذلك اختلفوا حول عقيدة (التوحيد) بين من يفصل بين (الذات الإلهية) و (الصفات) وبين من يوحّد بينهما، كما اختلفوا حول طبيعة (القرآن) الكريم هل هو محدث مخلوق أم أزلي قديم، وكل تلك الخلافات لم تكن خلافات حول (الأصول) وإنما كانت اجتهادات مختلفة في فهم تلك الأصول وشرحها»[٤٢].

لا تكاد تجد نصاً واضحاً في تصور نصر أبو زيد لـ (الإله)، على الرغم من أنه تعرض إلى هذه القضية في مواضع كثيرة، فهو يصف أبا حامد الغزالي بأنه يعتقد (وحدة الوجود)، ومثله (ابن عربي)، لكنها تختلف عن (وحدة الوجود) الغربية اليونانية، وفي كتابه (فلسفة التأويل) تحدث بالتفصيل عن اعتقاد (ابن عربي)، ولم يبد رأيه أبداً، سوى

(٤٠) أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، ص ٥٧.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧.

عبارات غير واضحة، سأوردها هنا محاولاً اكتشاف (المسكوت عنه).

يقول نصر أبو زيد في حديثه عن اعتقاد الأشاعرة، وحرصهم على تنزيه الذات الإلهية، وقد أدى هذا في رأيه إلى الاهتمام بالصفات على حساب الذات الإلهية، يقول: «وقد أدى هذا الحرص إلى عزل الذات الإلهية عن الانغماس في شؤون العالم، وجعل الصفات هي القوى الفاعلة والمؤثرة»[٤٣]، فما هو مراده من انغماس الذات الإلهية في شؤون العالم؟!، هل هي حلولية مادية تماهي بين الذات الإلهية وقوانين الطبيعة؟! إن عبارته تحتمل هذا المعنى، من دون الجزم بذلك، واهتمام نصر أبو زيد بالقوانين الطبيعية يصل إلى حد الهوس، فهو يختزل العقل والوعي والتقدم والنهضة في اكتشاف القوانين الطبيعية والاجتماعية، في أكثر من موضع وأكثر من سياق، يقول مثلاً: «ولا شك أن كل تقدم اجتماعي وعمراني وتقني إنما يرتبط بتطور الوعي الإنساني ويتنامي قدرته على اكتشاف القوانين الطبيعية والاجتماعية. وبعبارة أخرى ليس التقدم إلا تقدماً في نشاط (العقل) الذي يمثّل مركز المشروع الإسلامي في تناقضه مع الجاهلية»[٤٤].

يثبت نصر أبو زيد وجود (الحقيقة)، ويبيّن أن إدراك الإنسان لها إدراك نسبي، وهو ما يبعده عن شبهة وحدة الوجود، يقول: «وإذا كان مفهوم (الحقيقة) مفهوماً نسبياً في ذاته، فإن النسبية هنا يجب أن تفهم على أنها نسبية (ثقافية)، لا النسبية الذاتية»[٤٥]، ويقول عن نفسه أيضاً: «والباحث هنا لا يزعم امتلاكه للحقيقة بألف ولام العهد، وإنما يزعم

---

(٤٣) أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ٢٥٣.

(٤٤) أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٢٠٧.

(٤٥) أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ١٨.

أنه بسبيله للبحث عنها ومقاربتها بالقدر الممكن علمياً وإنسانياً»[٤٦].

إن نصر أبو زيد يمثّل الفكر السائد للعلمانيين العرب، وهذا الفكر هو أقرب ما يكون إلى عصر التنوير، وهو حسب تعريف (كنط): «خروج الإنسان عن حالة قصوره التي يتسبب فيها بنفسه، والقصور هو عجزه أن يكون لنفسه عقلاً دون مساعدة من سواه»[٤٧]، إنه تعريف يرفع من شأن العقل إلى أقصى درجاته، والعقل هنا مرتبط باكتشاف القوانين الطبيعية والاجتماعية، وهو من ناحية أخرى يرفع مستوى الإنسان، فيضعه في المركز، أي أن التنوير يضم النزعتين العقلية والإنسانية، دون إدراك للتناقض بينهما، لذلك يعتقد نصر أبو زيد بمركزية العقل وبمركزية الإنسان كذلك، ويعتقد أن العلمانية لا تتعارض مع الإسلام، ولا شأن لها بالإلحاد، ويعتقد بثبات الحقيقة، ويربط بين النهضة والتقدم وبين اكتشاف الكون، إنها منظومة التنوير الأوروبي في القرنين السابع والثامن عشر بكل وضوح، وهي لم تدرك بعد تناقضاتها لتعترف أنها نزعة مادية تسيطر على الإنسان، وأنها ملحدة في جوهرها، كان على الغرب أن يدخل في القرن التاسع عشر ليدرك ذلك، وأن يدخل في القرن العشرين ليدرك أزمة منظومته، وليتحدث بعد ذلك عن (ما بعد الحداثة)، لكن العلمانيين العرب أو بعضهم على الأقل ومنهم نصر أبو زيد لا يزال يتحدث عن التنوير في صيغته القديمة.

ـ قراءته للتراث

يرى نصر أبو زيد أن الأفكار تفرض نفسها على العقل لأسباب

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٤٧) بيتر كونزمان، فرانز-بيتر بوركارد وفرانز فيدمان، **أطلس الفلسفة**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠٠١)، ص ١٠٣.

منها وجود سلطة داعمة لها، أو كثرة ترددادها، أو خواء العقل من فكرة سابقة، مما يحولها إلى عقيدة راسخة لا تقبل النقاش، ويستحيل التجديد الفكري -أي إضافة أفكار جديدة- من دون نقد وتمحيص الأفكار القديمة التي تحوّلت إلى عقائد، من هنا يتبنى أبو زيد مقولة (قتل القديم بحثاً) التي ينقلها عن أمين الخولي، يقول: «لذلك ذهب الشيخ الخولي ـ رحمه الله - إلى أن منهج التجديد لا يستقيم ولا يصح إلا بعد (قتل القديم بحثاً)، لأن التجديد -دون فحص القديم فحصاً نقدياً- من شأنه أن يضيف أفكاراً إلى أفكار، فتتجاور الأفكار القديمة والأفكار الحديثة دون أن يزحزح الجديدُ القديمَ ويحلّ محلّه»[٤٨]، هذه هي الفكرة أخذها نصر أبو زيد وطورها وبنى عليها معظم كتاباته، فهو لا يهدف إلى بناء منظومة جديدة أبداً، بل همّه أن يتفحص الأقوال القديمة، وهذا التفحص الذي يعنيه هو بناء (النموذج) للآخر المخالف له، أي الخطاب الإسلامي المعاصر، يقول: «من هنا يصحّ لنا أن نفهم عبارة (قتل القديم بحثاً) على أساس أن هذا البحث النقدي التحليلي للأفكار والمسلمات القديمة من شأنه أن يكشف عن جذور هذه الأفكار، ويُفصح عن دلالتها في سياق تكوّنها التاريخي الاجتماعي، وبذلك يردّها إلى أصولها بوصفها (فكرة) وليست (عقيدة)»[٤٩]، وبناء النموذج يقوم على أساس عقدي في رأيه، وهذا ما أوقعه في أخطاء جسيمة ستمرّ معنا، فهو يتصور أن كل سلوك إنما يصدر عن تصوّر عقدي[٥٠]، وهذه الطريقة في بناء النماذج تفرض رأي الباحث أكثر من أن تكتشف الحقيقة.

---

(٤٨) أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ١٩.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٥٠) بناة النماذج على أساس التصورات منهج صحيح في أصله، لكنه صحيح في التصورات الكبرى، أي من خلال الإجابة عن الأسئلة الكبرى وهي (الإله، الإنسان، الكون)،=

أما في دراسته للنص، فيعتمد نصر أبو زيد على (منهج التحليل اللغوي)، ويراه المنهج الوحيد لدراسة النص القرآني، يقول: «إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً نابعاً من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته»[٥١].

ـ مشروعه الفكري

يسعى نصر أبو زيد إلى جعل اللامفكر فيه مفكراً، ويسعى إلى تثوير العقل قبل تنويره، يقول: «وتثوير العقل الذي نحتاجه يتطلب السعي إلى تحريك العقول بالتحدي والدخول إلى المناطق المحرّمة، مناطق اللا مفكر فيه حسب تعريف (محمد أركون)، وفتح النقاش حول القضايا»[٥٢]، وهذا التثوير الذي يعنيه هو ناتج منهجية (قتل القديم بحثاً) الذي أشرنا إليه، فهو يسعى إلى بناء نموذج للخطاب الإسلامي، يربط فيه بين التصورات والخطاب، لأجل تحريك العقل أو تثويره، وتجاوز الخطوط الحمراء، واستدعاء أفكار لا تخطر ببال الثقافة الإسلامية، ووضعها في قلب الحدث، وهو تماماً ما يقوم به في كتاباته[٥٣].

= لكن أبو زيد يُغرق في التفاصيل العقدية، وهو ما يوقع الباحث في توهمات، وتناقضات واضحة.

(٥١) أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ٢٥.

(٥٢) أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٢٣٥.

(٥٣) لا يحبّذ نصر أبو زيد استخدام مصطلح «التنوير» لسببين، الأول: أن التنوير يحتاج إلى وجود حد أدنى من الفكر، وهذا غير موجود في رأيه، ويعني بالفكر التفحص أو القدرة على بحث القديم، والثاني: أن «التنوير» في الخطاب العربي فقد مصداقيته بسبب توظيفه أيديولوجياً في سياق محاربة الإرهاب. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

يذكر نصر أبو زيد أن كتابه مفهوم النص جاء ثمرة الحوار مع طلابه وأصدقائه وزملائه في قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة وخارجها، يقول: «ولم يكن الحوار في هذه الدائرة الأوسع يقف عند حدود الهموم الأكاديمية، بل كان يتناول هذه الهموم في إطار هموم أوسع هي هموم الثقافة والوطن بشكل عام»[٥٤]، هكذا يربط أبو زيد بين كتاباته ومشاريعه الفكرية وبين هموم المواطن المصري، وهو كلام صحيح في ظاهره، فعلى الباحث أن ينطلق من التحديات التي يواجهها مجتمعه، لكنْ ثمة فرق بين هموم الوطن والأمة، وبين هموم الأيديولوجيا، ونصر أبو زيد ينطلق من هموم العلمانيين العرب في صراعهم الفكري مع الإسلاميين، وليس من هموم المواطن المصري، لذلك تجده في كل كتاباته وأمثلته وإسقاطاته يتحدث عن الإسلاميين وعن خطاباتهم، وأدبياتهم، إن الإسلاميين هم بوصلة مشاريع أبو زيد، ولا يمكن أن يُفهم مشروعه إلا بوصفه صراعاً معهم، لقد كانت غايته أن يوجّه ضربة قاصمة للتيارات الإسلامية من خلال زعزعة أفكارهم والطعن في تراثهم، ولا تشير أيٌّ من كتاباته إلى محاولة إيجاد قراءة جديدة حقيقية، أو إحداث نقلة نوعية في الفكر الإسلامي، إنه ينسف (الخطاب الإسلامي) ويبرّر (الخطاب العلماني) لا غير.

يصف علي حرب خطاب نصر أبو زيد بأنه «خطاب يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها»، ويقول شارحاً ذلك: «لا يترك أبو زيد فرصة دون أن يؤكد وقوفه إلى جانب قوى العقل والتقدم والتنوير والتحديث.. في مواجهة قوى الفكر الرجعي وذوي العقل الأسطوري أو النهج الغيبي.. هكذا فهو يعلن نَسَبه الصريح إلى المذهب التقدمي العلماني.. ولكن ما الضامن لأن يكون الواحد تقدمياً

---

(٥٤) أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ٥.

لا رجعياً، علمانياً لا أصولياً؟»، إلى أن يقول: «والحق أن أبو زيد هو تقدمي علماني في ملفوظاته ولكنه أصولي من حيث منطقه وبنية تفكيره، فهو يتعامل مع مقولاته كما يتعامل الأصولي مع أصوله الثابتة، أي بوصفها أقانيم أزليّة وحقائق مفارقة أو أفكاراً جاهزة تسبق أدوات إنتاجها وأشكال ممارستها»[٥٥].

بالإضافة إلى عمل نصر أبو زيد في جامعة ليدن بهولندا، فهو عضو في مجلس تحرير (الموسوعة القرآنية)، وهو يتنقّل لإلقاء المحاضرات في العالم، ويكتب المقالات البحثية، وينظّم ويحضر المؤتمرات، ويظهر على البرامج الحوارية الفضائية.

في عام ٢٠٠٩م كتب مقالاً بعنوان (من البدايات إلى تحليل الخطاب)، هو عبارة عن سيرته الذاتية، وتطور أفكاره، وفي نهاية المقال تحت عنوان (من النصّ إلى الخطاب)، يقول: «ولعلّ القارئ لا يعرف أنّني، وإن انطلقت في كتاب «مفهوم النصّ» من اعتبار القرآن «نصّاً» يمكن تأويله وفق إجراءات منهج تحليل النصّ، باعتبار النصّ أساساً «بناءً لغوياً» ثقافياً/تاريخياً، فإنّني قد طوّرت هذا المفهوم في السنوات الأخيرة، خاصة بعد إدراكي أن مفهوم النصّ يتضمّن مفهوم «المؤلف»، كما يتضمّن مفهوم «الوحدة»، القائمة على التناسق البنيوي للأجزاء، هذا فضلاً عن مفهوم «القصد»»[٥٦]، فهل يُعد هذا بداية مشروع جديد، أي دراسة القرآن الكريم بوصفه خطاباً لا نصّاً؟ المرجح أنه تغيير في الألفاظ لا غير، فهذه المعطيات الثلاثة التي تُشكل تصور أبوزيد للقرآن الكريم، هي ذاتها التي بنى عليها كتبه السابقة، لكنه على ما يبدو أدرك

---

(٥٥) علي حرب، نقد النصّ، ط ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٢١٨.

(٥٦) أبو زيد، «من البدايات إلى تحليل الخطاب»، موقع الأوان الالكتروني.

أن وصف القرآن الكريم بـ (الخطاب) سيساعده أكثر في تثبيت هذه التصورات.

يقول في مقدمة كتابه **النص والسلطة والحقيقة**، التي كتبها عام ١٩٩٥م: «والمنهج الموظّف هنا هو تحليل الخطاب، وإن كانت إجراءات التحليل تعتمد إلى حد كبير على طبيعة (الخطاب) موضوع التحليل، ذلك أن كل نمط من أنماط الخطاب له من حيث هو خطاب، خصوصيته التي تستوجب تنشيط فعاليات إجرائية خاصة»، إلى أن يقول: «لذلك يعتمد منهج تحليل الخطاب على الإفادة من (السيميولوجيا) و(الهرمنيوطيقيا) بالإضافة إلى اعتماده على (الألسنية) و(الأسلوبية) و(علم السرد)»(٥٧)، وعن الفرق بين منهج التحليل اللغوي ومنهج تحليل الخطاب، يقول: «المنهج -تحليل الخطاب- يوظّف التحليل اللغوي للنصوص، ولا يكتفي به، فاللغة في الخطاب تتجاوز دلالياً حدود العلامة اللغوية حين تحوّلها إلى علامة سميوطيقية فيما يعرف بالسمطقة. من هنا توظيف السميوطيقا»(٥٨)، ومن خلال مقارنة كتابه **النص والسلطة والحقيقة** مع كتاب **مفهوم النص** لا تلاحظ فرقاً نوعياً، سوى تعميق الفكرة، وإيصالها إلى علم السيميائيات، من دون أن يؤثر ذلك على الأفكار السابقة النابعة من تصوره للقرآن بأنه (نص).

(٥٧) أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ٧-٨.
(٥٨) أبو زيد، «من البدايات إلى تحليل الخطاب»، موقع الأوان الالكتروني.

الفصل الثاني

التراث الإسلامي في فكر نصر أبو زيد

أولاً: نموذج أهل السنة عند نصر أبو زيد

ينطلق نصر أبو زيد في توصيفه للتراث الإسلامي ولأهل السنة بخصوص من قاعدة (المركز والهامش)، وهي تعني أن ثمة مركزاً في التاريخ الإسلامي اعتمد على تحالف سلطتين، **الأولى**: السلطة الدينية المتمثلة في مرجعية النص الديني، **الثانية**: السلطة السياسية المتمثلة في مرجعية الخليفة، وهذا التحالف كان لصالح السلطة السياسية بالطبع، فكلٌ من الفقيه والمفسّر والمحدّث كان موظفاً في الدولة، يقول أبو زيد: «وقد أدى التوحيد بين سلطة النصّ الديني وسلطة النظام السياسي إلى نتائج خطيرة على مستوى آليات العقل العربي المسلم في إنتاج المعرفة، حيث أصبحت النصوص الدينية الإطار المرجعي الأول والأخير بالنسبة لكل القوى الاجتماعية والسياسية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى ظل تأويل النصوص يدور دائماً وعين المفكر وعقله على اتجاه السلطة السياسية، تأييداً أو معارضاً، وبذلك انحصرت حركة العقل بين قطبين أحدهما النصّ الديني، وثانيهما السلطة السياسية»[1]، وهو يعني بـ(المركز) تحالف أهل السنة مع الدولة الأموية، أما (الهامش) فهم المعتزلة، وهم في رأيه يحملون التنوير والعقلانية الدينية، لكنهم مع ذلك لم يسلموا من التواطؤ مع السياسي، فحين واتتهم الفرصة تحالفوا مع الخليفة المأمون لأجل ترسيخ عقيدة (خلق القرآن)، ومع ذلك ظلوا مهمشين طيلة التاريخ[2].

(١) أبو زيد، **الخطاب والتأويل** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٣١.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣١-١٣٣.

كيف يبني نصر أبو زيد نموذج هذا المركز -أي أهل السنة-، الذي يُعدّ الخطاب الإسلامي المعاصر امتداداً له؟ يرى أبو زيد أن هذا النموذج تشكَّل ابتداءً في معتقدات أبي الحسن الأشعري[٣]، واكتمل في معتقدات ابن عربي[٤]، مروراً بعلماء آخرين أبرزهم: (الزركشي[٥]، أبو حامد الغزالي[٦]، ابن تيمية[٧]... وغيرهم)، والخطاب الإسلامي

---

(٣) أبو الحسن الأشعري: عاش بين (٢٦٠-٣٢٤هـ)، هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين، ولد في البصرة وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجهر بخلافهم وتوفي ببغداد، قيل بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب، منها: إمامة الصديق، الرد على المجسمة، مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة. انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠)، مج ٤، ص ٢٦٣.

(٤) ابن عربي: عاش بين (٥٥٨-٦٣٨هـ)، هو محمد بن علي بن محمد بن عربي، أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف بمحيي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر، فيلسوف من أئمة المتكلمين في كل علم، ولد في الأندلس وقام برحلة فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز، وأنكر عليه أهل الديار المصرية (شطحات) صدرت عنه فعمل بعضهم على إراقة دمه، وحبس فسعى في خلاصه علي بن فتح البجائي فنجا واستقر في دمشق وتوفي فيها، له نحو أربعمئة كتاب ورسالة منها: **الفتوحات المكية، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، مفاتيح الغيب**، انظر: المصدر نفسه، مج ٦، ص ٢٦١.

(٥) الزركشي: عاش بين (٧٤٥-٧٩٤هـ)، هو محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله، بدر الدين، عالم بفقه الشافعية والأصول، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة له تصانيف كثيرة في عدة فنون منها: **لقطة العجلان، إعلام الساجد بأحكام المساجد، الديباج في توضيح المنهاج**. انظر: المصدر نفسه، مج ٦، ص ٦٠.

(٦) الغزالي: عاش بين (٤٥٠-٥٠٥هـ)، هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف، مولده ووفاته في الطابران، رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته، نسبته إلى صناعة الغزل، من كتبه: **إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد، محك النظر، معارج القدس في أحوال النفس، الفرق بين الصالح وغير الصالح، مقاصد الفلاسفة**. انظر: المصدر نفسه، مج ٧، ص ٢٢.

(٧) ابن تيمية: عاش بين (٦٦١-٧٢٨هـ)، هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن=

المعاصر هو الامتداد الطبيعي له، وأبرز هؤلاء العلماء وأكثرهم تأثيراً في هذا المركز هو الإمام الغزالي، بل يعتقد أبو زيد أن كتبه تُعدّ المصدر الثاني للخطاب الإسلامي المعاصر بعد القرآن الكريم(٨)، لذلك يحاول أن يشرح هذا النموذج بناء على دراسة آرائه، إضافة إلى آراء ابن عربي بوصفه خاتمة هذه الأفكار، وهي في رأيه على النحو التالي:

أولاً: إن الوحي في مفهوم كلٍ من الغزالي وابن عربي يهدف إلى تعريف الإنسان بالله تعالى، فمعرفةُ الله عزّ و جلّ هي المقصود الأعظم من الدين ومن القرآن الكريم، في حين أن المفترض هو العكس، يقول نصر أبو زيد: «إن حركة الوحي النازلة من الله إلى الإنسان والتي تعني الكشف والإفصاح والبيان قد تحولت في الفكر الديني المتأخر إلى حركة صعود من جانب الإنسان سعياً إلى الله ذاته، وعلى حين كانت حركة الوحي في بدايتها تستهدف الإنسان بما هو عضو في جماعة ومن ثَمّ تستهدف إعادة بناء الواقع لتحقيق مصلحة الإنسان ولإشباع حاجاته المادية والروحية، فقد كانت الحركة الإنسانية في التصورات الصوفية حركة للخلاص الذاتي الفردي بمعانقة المطلق والفناء فيه»(٩).

ثانياً: تركز اهتمام الأشاعرة على المتكلم -الله عزّ وجلّ-، لذلك قالوا إن القرآن الكريم كلامه تعالى، والكلام صفته الذاتية، يقول

=عبد الله بن أبي القاسم، الخضر النميري الحراني الدمشقي الحنبلي أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية: الإمام، شيخ الإسلام. ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر. سجن مدة ونقل إلى الاسكندرية ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢هـ واعتقل بها سنة ٧٢٠هـ، وأطلق ثم أعيد ومات معتقلاً في قلعة دمشق، فخرجت دمشق كلها في جنازته، كان كثير البحث في فنون الحكمة، داعية إصلاح في الدين، آية في التفسير والأصول، فصيح اللسان، قلمه ولسانه متقاربان، من تصانيفه: **الجوامع، السياسة الشرعية، الفتاوى، الإيمان، الجمع بين النقل والعقل**. انظر: المصدر نفسه، مج ١، ص ١٤٤.

(٨) انظر: أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، ص ٢٨.

(٩) أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص ٢٤٥.

أبو زيد: «وعلى حين ركّزت الاتجاهات العقلية التي يُعدّ المعتزلة أشهر ممثليها على الإنسان بوصفه المخاطب بالنص والمُستهدف من تعاليمه، كما أنها استوعبت النصّ على أساس أنه (فعل مخلوق)، نجد أن الأشاعرة قد ركّزوا على الطرف الآخر، طرف القائل ومن ثَم كان تصورهم للنصّ أنه (صفة) ذاتية للقائل لا فعلاً من أفعاله. وكان من الطبيعي أن تتضاءل في هذا التصور قيمة (الإنسان) الذي يمثّل الطرف الآخر -طرف المتلقي- في عملية الوحي، بل وفي مفهوم النص»(١٠).

ثالثاً: من هذا التصور السنّي انبثق الاتجاه الصوفي، فابن عربي مثلاً يؤكد أنه أشعري، يقول أبو زيد: «لكن الفكر الأشعري قد عانق التوجه الصوفي وامتزج به امتزاجاً تاماً عند الغزالي قبل ابن عربي بقرن من الزمان»(١١)، فالغزالي يعتقد أن غاية الوجود الإنساني على الأرض تنحصر في تحقيق الفوز والنجاة في الآخرة، وهذا الفوز لا يتم تحقيقه إلا عبر الزهد في الدنيا والانقطاع إلى الله تعالى وترك ما سواه.

ثانياً: المتتاليات الفكرية لأهل السنة

بناء على النموذج السابق لأهل السنة، يطوّر نصر أبو زيد متتاليات فكرية عديدة، ويبني نماذج مصغّرة، منها:

١- خلق القرآن وأصل اللغة، وهي على النحو التالي:

أ ـ أهل السنة يعتقدون أن القرآن الكريم غير مخلوق، ينبني على ذلك اعتقادهم أن اللغة قائمة في أصلها على التوقيف، وأنها جاءت من عند الله تعالى.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

ب ـ المعتزلة يعتقدون أن القرآن الكريم مخلوق، ينبني على ذلك اعتقادهم أن اللغة قائمة في أصلها على الاصطلاح.

ولا يتردد أبو زيد في ربط هذه المعادلة بالنزعة الإنسانية، يقول: «تعودنا أن نمر على هذا العراك مرور الكرام، مكتفين من نتائجه بالقول إن معظم الفرقاء قد اتفقوا على أن (المواضعة) والاصطلاح أساس الدلالة في اللغة، ومعتبرين خلافهم حول (أصل) المواضعة شأناً لا يعنينا من منظور علم اللغة الحديث. والحقيقة أن هذا الشأن مما يعني دراستنا هذه لارتباطه بمسألة من يقود عربة المجاز وإلى أين يوجهها: هل توجَّه لتأكيد فعالية الإنسان؟ أم توجَّه لنفي فعاليته لحساب الفعالية الإلهية المطلقة؟»، ثم يقول: «هل اللغة بكل ما تمثله من نشاط وفعالية معرفية وثقافية إبداع إنساني يحدد القوانين التي على أساسها يتنزل الرب إلى العبد؟ أم أنها هبة إلهية ضمن الهبات الإلهية العديدة التي وهبها الرب للإنسان لكي يعود إلى فردوسه الذي طرد منه؟ وإذا كان المنظور الديني البسيط والساذج لا يجد تعارضاً بين الطريقين، فإن الصياغات الأيديولوجية تصر على تعميق التعارض بين القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية، بحيث لا يتم التسليم بالأولى إلا بنفي الثانية نفياً تاماً ومطلقاً»(١٢).

٢- المجاز والنزعة الإنسانية

يقيم نصر أبو زيد متتالية فكرية أخرى مبنية على الخلاف بين العلماء في مفهوم المجاز، فالخلاف في رأيه ليس خلافاً لغوياً فحسب، بل هو مبني على تصورات ومفاهيم سابقة، يقول: «ومن البديهي أن أيّ تصوّر لمفهوم المجاز لا بد أن يستند إلى تصور ما -مهما كان

---

(١٢) أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ١٨٩.

غموضه- لطبيعة اللغة ووظيفتها. ولا بد أن يستند هذا التصور -بدوره- إلى تصور أعم للدور المعرفي المنوط بالدلالة اللغوية والذي يميزها عن غيرها من أنواع الدلالات. ولا ينفصل مثل هذا التصور الأخير عن تصور كلي شامل للعالم والله والإنسان»[13].

ينقل نصر أبو زيد مقولة ابن عربي: «الأمر محصور بين رب وعبد، فللرب طريق وللعبد طريق، فالعبد طريق الرب فإليه غايته، والرب طريق العبد فإليه غايته»[14]، ويعتقد أن هذه العبارة تلخص المسألة بكاملها، وأن ابن عربي استشعر هذه الازدواجية في الثقافة الإسلامية وحاول أن يجد المخرج والحلّ؛ ويعود بنا أبو زيد إلى ثنائية (الله تعالى) و (الإنسان)، فقول ابن عربي: «فالعبد طريق الرب فإليه غايته»، يشير -في رأيه- إلى التركيز على جانب العالم والإنسان، أي الطبيعة، وهذا التركيز يجعل عالم ما وراء الطبيعة عالماً موازياً، وبالتالي يصبح مبدأ (قياس الغائب على الشاهد) هو المبدأ الأساس في التفكير.

وفي النصوص الدينية تتوجّه حركة الوحي من (الله تعالى) إلى (الإنسان)، بهدف تحقيق سعادته في الدنيا والآخرة، فيصبح الإنسان هو المركز، يقول: «وإذا كان الإنسان في هذا التصور هو الأصل والغاية فمن الطبيعي أن يكون اتصال الرب به اتصالاً يتمّ وفق آليات الثقافة التي أنتجها، و(اللغة) -بكل ما تشتمل عليه من قوانين في صلبها قانون (المجاز) والتغير في الدلالة- في مركز القلب منها»[15].

---

(١٣) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط ٦ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ١٢٢.

(١٤) أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ١٧٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

أما قول ابن عربي: «والرب طريق العبد فإليه غايته»، فيشير -في رأيه- إلى التركيز على جانب (الله تعالى)، وهذا التركيز يبني تصوره في حركة دائرية، تبدأ من (الله تعالى) وتعود إليه، وهو يقصد وحدة الوجود، يقول نصر أبو زيد: «فقد بنى أهل الطريق الثاني تصورهم بناء على (الأنطولوجيا) الدينية، التي تتصور الوجود حركة دائرية تبدأ من أصل واحد -هو الله- يتخلق عنه- بالتجلي أو بالفيض أو بفعل الخلق من مادة قديمة أو من العدم- العالم والإنسان»[١٦]، وهو يريد أن يبين أن كلّ التأويلات لكلام ابن عربي سواء التي تنسب إليه القول بوحدة الوجود أم التي تنفيها عنه، كل هذه التأويلات داخلة تحت هذا الطريق الذي يجعل (الله تعالى) مركز منظومته، ويستدل على هذه الحركة الدائرية بأن آدم كان في الجنة ثم عصى ربه فأُنزل إلى الأرض، ثم هو يعود إليه يوم القيامة، يقول: «وفي مثل هذا التصور لا يمتلك الإنسان شيئاً، حتى اللغة والثقافة والتراث، فهي وسائل زود الله بها الإنسان حتى يتمكن من اكتشاف طريق العودة إليه، فالله هو الذي عَلَّمَ آدم الأسماء كلها، هو الذي زوده بالعقل ومنحه القدرة على الفعل... الخ»[١٧].

يرى نصر أبو زيد أن لكلّ تصور من هذين التصورين سندٌ من النصوص الشرعية، «لذلك لم تهدأ المحاولات والمشروعات الفكرية التي تسعى لجمع التصورين في منظومة فكرية واحدة»[١٨]، وأبو زيد يشير هنا إلى أن الحقيقة الدينية تتناقض في ذاتها، والسبب الحقيقي لوجود الاختلاف الدائم بين هذين الرأيين -في رأيه- الحياة الاجتماعية

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

بكل أبعادها الاقتصادية والسياسية والفكرية، فهي التي تشكّل في الحقيقة الاختلافات الدينية وهذا من أخطر النتائج التي يحاول أبو زيد تمريرها، فمفادها أن القرآن الكريم لا يثبت نموذجاً واحداً، بل إنه مفتوح على نماذج متعددة، بل ومتناقضة، وهذا باب واسع يستحق التأمل والبحث، ما هي طبيعة النموذج الذي يبينه القرآن الكريم؟ وما مدى اتساعه؟ وما هي مساحة الحركة المتروكة للعقل والوعي بين طرفيه في كل مسألة من المسائل، حتى أكثرها صعوبة وهي معرفة الله تعالى؟ وهل الاتساع يعني بالضرورة التناقض!

ينتقل نصر أبو زيد إلى الحديث عن فكر الإمام الغزالي، بوصفه المكوّن الحقيقي للفكر الإسلامي المعاصر، يقول أبو زيد: «ولأن مشروع الإمام الغزالي -لأسباب معقدة لا سبيل لتناولها هنا- صار هو المشروع السائد والمهيمن في تاريخ الفكر الديني، حتى توحّد إلى حد التطابق بالإسلام في الوعي الديني الوسيط والحديث والمعاصر».

يرى نصر أبو زيد أن الإمام الغزالي جعل (الحقيقة) في عالم الغيب، وجعل عالم الشهادة سجين المجاز، وبالتالي يتحقق الفلاح في تجاوز هذا العالم وعبوره إلى عالم الحقيقة، ويرى أن العلاقة بين العالمين علاقة تعارض، ولا سبيل إلى حلّ هذا التعارض إلا بتجاوز عالم المجاز إلى عالم الحقيقة، ويكون تأويل القرآن الكريم هو اكتشاف للحقيقة التي يغطيها هذا العالم الذي نعيش فيه، وإذا كانت الحقيقة لا تنكشف للإنسان إلا بعد الموت، أي بالدخول في عالم الغيب، فإن من الناس من ترتقي نفسه لكشف هذا العالم، ومن ثم يصبح التأويل قدرة خاصة لأفراد مخصوصين، وهؤلاء هم أهل الحقيقة، يقول: «وإذا كانت الحياة بالنسبة لأهل الحقيقة حلماً يدركون ضرورة العبور من صوره الظاهرية المدركة إلى معانيه الباطنية المستكنة فيها، فإن الحياة بالنسبة

للأكثرية من أهل الظاهر خدعة كبرى، لأنهم يعيشونها بوصفها حقيقة، وليست إلا مجازاً ووهماً»[١٩]، ولهذا التصور أثر واضح على العلاقة بين الدال والمدلول، فالعلاقة بينهما تصبح مجازية، لأننا نتكلم بالدال الذي منحنا إياه الخالق لأجل الوصول إليه، أي أنها في عالم الشهادة، بينما المعاني هناك في عالم الغيب، مثال ذلك كلمة (القلم)، ورد في حديث عبادة بن الصامت (ﷺ) مرفوعاً: «أول ما خلق الله القلم»[٢٠]، فالقلم في عالم الغيب سابق على القلم الذي بين أيدينا في عالم الشهادة، فهو هناك على الحقيقة، وهو هنا محاكاة له، أي يحاكيه في روحه، وروحه الكتابة، وهنا يكون المبدأ (قياس الشاهد على الغائب)، ويؤكد أبو زيد أن هذا التصور هو التصور الحقيقي للخطاب الإسلامي، يقول: «وإذ تنكشف هذه العلاقة الوثيقة بين الغزالي وابن عربي -أو لنقل بين النسق الفكري الأشعري ونسق منظومة وحدة الوجود- يتبين لنا شكلية تقسيم (التصوف) إلى: تصوف سني مقبول ومشروع يمثله الغزالي وتصوف فلسفي مرفوض ومدان -إلى حد التكفير-»[٢١]، ويقول: «وفيما يتعلق بقضية (المجاز) نرى الخطاب الديني السائد والمهيمن إعلامياً -سواء في أجهزة الإعلام الرسمية كالإذاعة والتلفزيون، أو في المساجد ومنابر الخطاب الديني في المؤسسات التعليمية- ينفي عن عالم ما وراء الطبيعة (المجاز) نفياً تامّاً وكاملاً. وإنما يتم هذا النفي لحساب ترسيخ (الأسطورة) لا على مستوى

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٢٠) حديث عبادة بن الصامت مرفوعاً: «أول ما خلق الله القلم، فقال له اكتب، فكتب مقادير كلّ شيء قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء»، رواه أبو داود في سننه حديث رقم (٤٧٠٠)، ١٠/ ٢٩٥، ٢٩٦، طبعة دار المعرفة، والترمذي في سننه رقم (٢١٥٥)، ٤/ ٢٩ طبعة الغرب الإسلامي.

(٢١) أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إدارة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ٢١٠.

المعتقد الديني فقط، بل على مستوى الوعي الاجتماعي كذلك»[٢٢].

• مناقشة رأي نصر أبو زيد

أولاً: نموذج أهل السنة

نلاحظ هنا أن ثمة ثلاثة تصورات رئيسة -في رأي أبو زيد- ينبني بعضها على بعض لتشكيل منظومة أفكار أهل السنة، تبتدئ بالاعتقاد أن مقصود الوحي هو الله تعالى وليس الإنسان، بناء على ذلك قال أهل السنة إن القرآن كلام الله، والكلام صفة ذاتية، ثم أضافوا إلى ذلك البعد الصوفي في جعل الآخرة هي الأساس وليست الدنيا، بل إن هجر الدنيا هو أفضل طريق للآخرة، وهذا على عكس المعتزلة الذين قالوا إن المقصود من الوحي هو الإنسان، بناء عليه قالوا إن القرآن مخلوق، لذلك تكون الدنيا هي المقصودة، **إن ما يريد نصر أبو زيد إثباته هنا أن التصور السني يفتقد النزعة الإنسانية على عكس المعتزلة**، فالدين كما يرى نصر أبو زيد جاء لأجل الإنسان فقط، والنص هو لأجل التقدم والحضارة والنهضة لا غير، و(الإله) مهمش في تصوره، فهو ليس مقصوداً ولا مراداً، من هنا يقع تعارض واضح وصارخ بين هذه الثنائيات (الله تعالى والإنسان)، (الدنيا والآخرة)، (عالم الغيب وعالم الشهادة).

إن ما يثير الاستغراب هنا أن نصر أبو زيد حين يتحدث عن الخطاب الإسلامي المعاصر فإنه يقصد بشكل رئيس الخطاب الإسلامي السياسي، أي الحركات الإسلامية والتي منها حركة الإخوان المسلمين،

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢١١.

وقد اختلط بهم فترة من حياته واطلع على كتاباتهم، وإنّ أيَّ قارئ لكتابات رواد الفكر الإسلامي المعاصر يعلم على وجه اليقين أن كتابات الإمام الغزالي ليست المصدر الأول ولا الثاني للأفكار، بل ربما لا تُعدّ من المصادر الرئيسة، فضلاً عن كتابات ابن عربي التي لا تكاد تجد عزواً لها في كتبهم المعاصره، بل ربما يُعد الرجوع إليها تهمة لا بد من الدفاع عنها، ونصر أبو زيد يَعدّ كتابات الغزالي وابن عربي هي الممثل الحقيقي لهذا الفكر، ولا يحاول أن يبرهن على هذا الأمر، بل يعده مسلمة يبني عليها ما بعدها.

من الأسباب الرئيسة التي دفعت أبو زيد إلى دراسة فكر ابن عربي هو البحث عن فكر آخر موازٍ للفكر السنّي، أي أنه أراد أن يجعل من الفكر الصوفي المعتمد على التأويل الباطني خصماً لأهل السنة، لكنه وجد أن ابن عربي لا يختلف كثيراً عن الاتجاه السنّي بعموم -هكذا يقول-، فجعلهم نموذجاً واحداً، بل جعل فكر ابن عربي محصّلة الاتجاه السني في التأويل، وكأنه أراد أن لا تضيع دراسته سدى.

إن الانتقاد الرئيس الذي ألحظه على هذا النموذج السنّي -الذي يبنيه أبو زيد- أنه يقيم مقابلة بين طرفين وهما أهل السنة والمعتزلة، ويتصور أن تركيز أهل السنة كان على (الله) تعالى، بينما كان تركيز المعتزلة على (الإنسان)، وقد أدّى ذلك إلى تفرع التصورات تجاه القرآن الكريم والحياة الدنيا، إن أبو زيد يفترض أنه إذا كانت الغاية من القرآن الكريم هي معرفة الله تعالى فهذا يدلّ على هامشية الإنسان، بمعنى أن المراد من وجود الإنسان الفناء في الله تعالى من دون اعتبار له، أي أننا ننزع عنه كل معاني التكريم، ولكن الأمر ليس كذلك.

إن القول بمركزية الخالق هو ما أعطى الإنسان شرف التكريم، فلولا ورود النصّ بأن الله تعالى خلق الإنسان، وأنه نفخ فيه من روحه،

وأنه سخر له ما في السماوات وما في الأرض، وأنه جعله مستخلفاً في هذه الحياة، لكان فعل الإنسان يُعدّ تجبراً وطغياناً وتجاوزاً للحدود، فهو يأخذ من ثروات الكون من دون اعتبار لغيره من المخلوقات، فلماذا لا يتقاسمها معهم مثلاً؟ وهو يمارس دور الحاكم والوصي والمسؤول عن إقامة الحضارات من دون تفويض منها كذلك، فمن الذي أعطاه الحق في هذه المركزية التي يعيشها؟ إن مركزية الخالق في الفكر الإسلامي هي التي أعطت الإنسان هذا الحق، فمن مركزية الخالق المطلقة ينطلق الإنسان إلى مركزيته في عالم الشهادة.

إن الله تعالى خلق الإنسان لعبادته وهو غني عن ذلك، ولا تزيده الطاعة ولا تنقصه المعصية مثقال ذرة، وهذا يعني أن كلّ ما يصدر عن الإنسان من طاعة سواء أكانت بالقلب أم باللسان أم بالجوارح، إنما تعود بفائدتها الحقيقية على الإنسان نفسه، وكذلك المعصية تعود بضررها على الإنسان نفسه، فالغاية من إرسال الرسل وإنزال الشرائع إصلاح حال الإنسان والارتقاء به، فالتصور الصحيح للـ (الإله)، وسائر عالم الغيب، يعود بنفعه على الإنسان نفسه، كما إن التصور الخاطئ للـ(الإله)، ولسائر عالم الغيب يعود بضرره على الإنسان نفسه، وأداء العبادات على وجهها الصحيح يعود بنفعه على الإنسان نفسه، كما إن أداء الطقوس الفاسدة يعود بضرره على الإنسان نفسه، والله تعالى هو الغني الحميد، وهو سبحانه مع غناه يحب من اقترب منه، فتصل الحال إلى وجود علاقة تبادلية بين الخالق وعبده، كما يقول تعالى:﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[٢٣]، فمع غناه عنهم يقربهم إليه.

إن الآخرة هي المآل وهي الهدف الأسمى، وهذا ما يعطي العمل في الدنيا قيمته الحقيقية، فالحياة مكان الابتلاء -أي الاستخلاف-، وهو

(٢٣) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٥٤.

ما يعطي الحياة معنى وقيمة، فمن دون الآخرة تفتقد الحياة معنى العدل الكامل، فقد يعمل المرء من دون أن يجني ما عمله، بل قد تبدو العبثية في الحياة أكثر منطقية من محاولات الإصلاح، وإن مفهوم الاستخلاف يجعل الحضور الجسدي والذهني في الحياة أمراً مراداً شرعاً، لذلك نهى الإسلام عن الرهبانية.

إن هذه الثنائيات: (الله تعالى والإنسان)، (الدنيا والآخرة)، (الغيب والشهادة)، تبدو منسجمة منتظمة في الفكر الإسلامي، وإن هذا التعارض الذي يتصوره أبو زيد تعارض مفتعل يحاول ترسيخه، **بل إن ما يريد نصر أبو زيد إثباته هو افتقار النموذج السنّي للنزعة الإنسانية**، وليس صحيحاً أن الفرق بين أهل السنة والمعتزلة يكمن في التركيز على (الله تعالى) أو (الإنسان)، بل إن هذا الانسجام هو قاسم مشترك بينهما، وأما الأفكار الأخرى التي يجعلها أبو زيد امتداداً للتصور السني، مثل احتقار الدنيا، واعتزالها، والفناء في الله تعالى، فإن أي قراءة في الفكر الإسلامي المعاصر يبين أنها بعيدة عن هذه التصورات.

ثانياً: وهم المتتاليات

إن هذا النموذج الذي يبنيه نصر أبو زيد لأهل السنة يعني -عنده- أن ثمة سلسلة من الأفكار يتلو بعضها بعضاً، وأنه لولا التصور الأول لما جاء الثاني، ولولا الثاني لما جاء الثالث، ولا يمكن لصاحب هذا الرأي الرابع -مثلاً- إلا أن يكون صدر عن سلسلة معلومة من التصورات، وإذا دققنا النظر في هذه التصورات وتسلسلها، وجدنا أن هذا النموذج ضعيف غير قادر على التماسك، وقد بينت توهم التعارض بين (الله) تعالى و(الإنسان) الذي يصرّ عليه أبو زيد، وما يهمنا هنا إصراره كذلك على أن ثمة نموذجين، بحيث لا يمكن أن يصدر القول بمواضعة اللغة إلا لمن ينتصر للإنسان، ولا يمكن أن يصدر القول

بتوقيف اللغة إلا لمن ينتصر للإله.

قد يبدو سبب الاختلاف في بعض المسائل عائداً في أصله إلى اختلاف عقدي بين الفرق الإسلامية، لكن بعد التدقيق في كل الأقوال وفي أدلتها يتبين أن سبب الاختلاف لا يتصل بالتصور الاعتقادي وإن بدا في بعض الأزمنة كذلك، ومن ذلك الاختلاف في أصل اللغة، هل هو التوقيف أم الاصطلاح.

١- الخلاف في أصل اللغة

يشير الدكتور عبد السلام المسدي إلى أن أصل الاختلاف في هذه المسألة لا يعود إلى الاختلاف العقائدي بين أهل السنة والمعتزلة، وإنما بعد التدقيق في كل الأقوال يتبيّن أن الاختلاف يعود إلى النظر إلى المسألة من اتجاهين اثنين، الأول: حين ننظر إلى المسألة من جهة أن الكلام مرتبط بالمتكلم، أي بالإنسان، فالعودة إلى أصل وجود الإنسان يقود بالتالي إلى معرفة أصل وجود الكلام، وهنا يكون الاختلاف دائراً حول قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [٢٤]، الاتجاه الثاني: حين ننظر إلى المسألة من جهة الواقع الحالي، فاللغة كما نعيشها وندرسها قائمة على الاصطلاح، وهي متطورة ومتفرعة ومتغيرة بمرور الزمن.

إن النظر إلى المسألة من الاتجاه الأول من دون اعتبار للاتجاه الثاني يقود إلى القول بأن اللغة توقيفية، ذلك أن الإنسان خلقه الله تعالى من تراب، أي أنه لم يتطور عن جنس آخر، بناء على ذلك تكون علاقة الإنسان باللغة هي علاقة بالطبع والاقتضاء لا بالعرض والاتفاق،

---

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣١.

(٢٥) عبد السلام المسدي، **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٩)، ص ٦٣.

ومعنى ذلك كما يبين عبد السلام المسدي: «أن الإنسان في كينونته الجوهرية موجود متكلّم، فتركيبه الطبيعي مقتضٍ للبُعد اللغويّ بالضرورة»[٢٥]، لذلك لا يتصور وجود الإنسان من دونَ وجوده متكلماً، كما إنه لا يتصور وجود الكلام من دون وجود الإنسان، لذلك كان من البديهي أن يُعلِّم الإنسان الأسماء من جهة خارجية، لأن وجود اللغة يعني وجود قوم كملت أذهانهم، ولما كانت اللغة موجودةً بوجود الإنسان فمعناه أنها جاءت من عند الله تعالى.

لكنَّ وجود الاتجاه الثاني، وهو النظر إلى المسألة من بعدها الحالي، أي تطورها والعامل الإنساني في ذلك، هو الذي أنشأ الخلاف في تأويل الآية، سعياً إلى الجمع بين التوقيف والاصطلاح، يقول عبد السلام المسدي: «ليس هناك من قال بالتوقيف دون أن يستطرد في الاصطلاح بوجه من الوجوه، بينما استغنى من قالوا بالاصطلاح عن الأخذ بالتوقف أصلاً»[٢٦]، يعني أن من نظر إلى الأمر من جهة أصل نشأة الإنسان، لم يستطع إغفال واقع اللغة وتطورها، فقال بالتوقيف، ثم جمع بينه وبين القول بالاصطلاح، أما من نظر إلى الواقع من دون اعتبار لأصل خلق الإنسان، فإنه نظر إلى تطورها المحض، فقال بالاصطلاح من دون أن يُعير اهتماماً للقول بالتوقيف، أي أنه نظر إلى المسألة نظرة عقلية محضة.

إن النظر إلى مسألة أصل اللغة من هذا الجانب، أي من هذين الاتجاهين هو الذي يبرر تردد العلماء سواء من أهل السنة والمعتزلة بين القول بالتوقيف والقول بالاصطلاح، ولو كان الأمر كما يقول نصر أبو زيد، لكان الاختلاف صارماً كالبرزخ بين البحرين، لكنه ليس كذلك،

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.

يقول عبد السلام المسدي: «ففخر الدين الرازي بعد استعراض طويل لعناصر الإشكال ينتهي إلى التصريح بأنه (لا يمكن القطع) وبأنه (لما ضعفت هذه الدلائل جوّزنا أن تكون كلّ اللغات توقيفية وأن تكون كلها اصطلاحية، وأن يكون بعضها توقيفياً وبعضها اصطلاحياً) أما الغزالي فإنه يفرّع المشكل إلى صور أربع يعدّها احتمالات متكافئة انطلاقاً من تفسير آية النشأة. **أولها** أن آدم ربما ألهم الحاجة إلى الوضع فوضع اللغة بتدبيره وفكره، **والثاني** أن الأسماء ربما كانت موضوعة باصطلاح بين الملائكة سابق لآدم، **والثالث** أن الأسماء -حيث كانت اللفظة على صيغة العموم- (فلعله أراد بها أسماء السماء والأرض وما في الجنة وما في النار من دون الأسماء التي حدثت مسمياتها بعد آدم) **والرابع** أنه ربما علمه ثم نسيه ثم اصطلح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن (والغالب أن أكثرها حادثة بعده). وعلى المنوال نفسه يسير الطبري في إسناد الصواب أو ترجيحه عند سرد الآراء المختلفة، وكذلك ابن جني: (فقد تقدم في أول الكتاب القول على اللغة: أوضع هي أم إلهام، وحكينا وجوّزنا فيها الأمرين جميعاً). بل إن القاضي عبد الجبار نفسه - على الرغم من استقرار مذهب الاعتزال على القول بالاصطلاح ودحض الإلهام والتوقيف- فإن التحليل ينتهي به إلى (تجويز الأمرين) وإن نزل ذلك منزلاً زمانياً»[٢٧].

أما ما يحاول نصر أبو زيد أن يبنيه على هذه المسألة من أن القول بالتوقيف يؤدي إلى نزع الفعالية الإنسانية، فهو مردود من ناحية أن من قال بالتوقيف لم يقل بالتوقيف المطلق، وهذا واضح في الاحتمالات الأربع التي عدّها الغزالي، وهو من يجعله أبو زيد المصدر الثاني للفكر الإسلامي، فاللغة التي تداولها الإنسان، والتي تشكّلت بالثقافة المعاصرة

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٩-٨٠.

له، وساهمت في تشكيلها بحسب تعبير أبو زيد، هي من صنع الإنسان، وليست من الأسماء التي علمها الله تعالى آدم.

إن نصر أبو زيد يصل إلى حد المبالغات في التفريع على هذه التصورات، فهو يعتقد مثلاً أن أسطورة جبل قاف[(٢٨)] أساسٌ لكثيرٍ من التصورات السنية تجاه القرآن الكريم، يقول: «ويمكن القول من منظور المفهوم العربي للمحاكاة أن الفنان العربي كان يحاول محاكاة هذا الخط القديم الأزلي للنص في اللوح المحفوظ. إن هذا الافتراض يسانده فصل الأشاعرة بين الكلام النفسي القديم من القرآن وبين محاكاته الصوتية في القراءة من حيث إن الكلام النفسي صفة قائمة بالذات الإلهية لا تفارقها، على حين أن تلاوة القارئ محاكاة لهذه الصفة الأزلية. هذا على المستوى الصوتي، فلماذا لا يكون الرسام العربي الخطاط محاكياً للخط العربي الأزلي الكتابي للنصّ في اللوح المحفوظ؟ بناء على هذا التصور إن إضافة علم (مرسوم الخط) إلى مجال علوم القرآن يؤكد هذا الافتراض ويسانده»[(٢٩)]، فالعناية بالترتيل والتجويد جاءت -في رأيه- بسبب الاعتقاد أن الكلام صفة ذاتية، وكذلك العناية بالخط والزخرفة في المصاحف جاءت بسبب أسطورة جبل قاف، وفي هذا مبالغة تتجاوز المعقول.

وتصل تفريعاته إلى حد التوهمات، فهو يتوهم تصورات ليست موجودة عند أهل السنة، ولا في الخطاب الإسلامي المعاصر، ففي حديثه عن الرسول (ﷺ)، بوصفه المتلقي الأول للوحي، يرى أن

---

(٢٨) ملخص الأسطورة أن جبلاً عظيماً يحيط بالأرض اسمه جبل (قاف)، وأن القرآن الكريم مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف منه يقدر بحجم هذا الجبل، انظر: نصر أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص ٧٢

(٢٩) أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص ٤٣.

الخطاب الإسلامي المعاصر أخطأ خطأً فادحاً حين حوّل شخصية الرسول (ﷺ) إلى شخصية مثالية مفارقة للواقع والتاريخ، يقول: «وشاء هذا الفكر في أشد مزاعمه إنسانية أن يجعل منه إنساناً مغمض العينين معزولاً عن المجتمع والواقع، ويعيش هموماً مفارقة مثالية ذهنية، حتى حوله هذا الفكر إلى إنسان خال من كلّ الشروط الإنسانية»، وهذا أدى التمركز حول (الله تعالى) وليس (الإنسان) كما يتصور أبو زيد إلى: «أن يحوَّل المخاطَب الأول إلى راهب متبتل يتلقى رسالة خاصة»، وهذا أدى إلى أن يكون للرسالة ظاهر وباطن و: «تحول الخطاب اللغوي إلى شيفرة سريّة لا يفك رموزها إلا أقل القليلين»[٣٠]، إن هذا التصور للخطاب الإسلامي المعاصر مفارق للواقع، وإن أيّ اطلاع على ما أنتجه الفكر الإسلامي المعاصر في كتب السيرة لا يلمس هذا التصور للنبي (ﷺ)، وإن القول بأن للقرآن ظاهراً وباطناً، لا يجرؤ أحد أن يقول به، بل هي تهمة يدفعها كل المفكرين الإسلاميين عن أنفسهم.

بل إن أبو زيد مع كل الاتهامات التي يكيلها لهذا النموذج الإسلامي، يعود إليه ويبني آراءه على معتقدات أهله، فهو يصف كتاب البرهان للإمام الزركشي بأنه استجابة حضارية للتحديات التي فرضت على العقل العربي في ذلك الوقت الانسحاب إلى الداخل، والاعتصام داخل حدود علوم النصّ، يقول: «لكن هذه العمليات -على أهميتها من الوجهة الثقافية- كانت تتمّ من منطلق تصوّر ديني للنصّ صاغته اتجاهات الفكر الرجعي في تيار الثقافة العربية الإسلامية، وهو تصوّر أقلّ ما يقال عنه الآن أنه تصور يعزل (النص) عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية»[٣١]، فكتاب البرهان ينطلق من تصور رجعي كما

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٢.

يصفه أبو زيد، لكنه حين يبني تصوراته الرئيسة عن القرآن الكريم، يعود إلى آرائه ويبني عليها[٣٢].

٢- المجاز ووهم الثنائية

من الخطإ أن ننساق في النقاش وراء أبو زيد في بعض أفكاره، فمن المهم أن لا يتيه الباحث في منعطفات ثانوية من دون وعي، ويضيع أصل المسألة، فلن أناقش نسبة الأفكار إلى الإمام الغزالي، ومدى صحتها من عدمه، كذلك لن أطيل في إثبات تزييف أبو زيد لواقع الخطاب الإسلامي المعاصر، لأنه قد يثبت هذا على بعض الوعاظ، بينما لا يصحّ أن يكون وصفاً عاماً لعلماء المسلمين.

سأناقش أصل المسألة، وهي الثنائية التي يحاول أبو زيد إقناع القارئ بها، إن السؤال المركزي هنا: هل بين عالمي الغيب والشهادة نوع من التشابه؟ أم أنهما متغايران تماماً؟ إن كان كلا العالمَيْن متغايريْن تماماً فمعنى هذا أن كل ما ورد عن عالم الغيب غير مفهوم ولا معقول، بل لا يمكن فهمه أصلاً، ولا تقريبه إلى العقل، أما إن كان ثمة نوع من التشابه، وهذا هو المنطقي، فهو تشابه غير كامل، أي ليس تماثلاً، يقول تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٣٣] ويقول تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٣٤]، ومهما كان التشابه ضئيلاً ومحدوداً فلا بد من السؤال عن الأسبق في الوجود، وهو عالم الغيب بالتأكيد، فإذا نظرنا للمثال السابق، كلمة (القلم)، يكون

(٣٢) انظر كلامه في الوحي، فهو يذكر الآراء ويناقشها اعتماداً على رأي الزركشي، في: المصدر نفسه، ص ٤١-٤٧.

(٣٣) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية ٧٤.

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ١١.

وجوده في عالم الغيب أسبق، فقولي (هذا قلمي) هو إشارة إلى قلم موجود في عالم الشهادة أعقب وجود ذلك القلم في عالم الغيب، لذلك فالشبه بين الاثنين يُدرَك من خلال معرفة روح القلم (التثبيت مثلاً)، من هذه الناحية أي الأسبقية الزمانية سيكون عالم الغيب هو الحقيقة، وعالم الشهادة محاكاة له، لكن إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية أخرى، وهي وجودي في عالم الشهادة، وعدم إدراكي لذلك الوجود الأسبق زمانياً أي عالم الغيب، يكون (القلم) في عالم الشهادة بالنسبة إليّ هو الحقيقة، والذي هناك هو المجاز، وهذا ما يحدث في تأويل القرآن الكريم، فحين أقول: (هذا قلمي) فإني أعني قلماً موجوداً حقيقياً في عالم الشهادة، وحين أقرأ قول النبي (ﷺ): (أول ما خلق الله القلم) يكون مجازاً بالنسبة لي، والخلاصة أنه يجب التفريق بين الناحية الزمانية، والناحية التأويلية في هذه المسألة، وبالنظر من هاتين الناحيتين تنتفي الثنائية التي يصرّ نصر أبو زيد على تكريسها(٣٥).

إن ما يرمي إليه نصر أبو زيد هو وسم الخطاب الإسلامي، الذي يفسّر الأشياء بعموم والنصّ بخصوص بناء على عالم الحقيقة لديه وهو عالم الغيب، وهو يدعو إلى أن يكون عالم الشهادة هو الأصل، أو بمعنى أصرح أن يكون الإنسان هو المركز، فالقرآن جاء لأجله، ولتلبية حاجاته، وعليه أن يؤوّل النصّ بناء على ذلك، وهو تأويل نفعي في حقيقته، لا يكترث لمعنى النص، لأنه في رأيه مُنتج ثقافي، انتهت

---

(٣٥) أشار أبو زيد في موضع آخر إلى أن ابن رشد تفطن لهذا الأمر، يقول: «الحركة المعرفية في نظام ابن رشد حركة معاكسة تمامًا، لأنها تبدأ من العالم الطبيعي إلى ما وراء الطبيعة أو ما بعدها. إن الطبيعي عند ابن رشد هو المدخل للوصول إلى (ما بعد الطبيعة). إن (ما بعد الطبيعة) سابق وجودياً على العالم الطبيعي، لكن الحركة المعرفية تبدأ من هذا الطبيعي»، وهو ما يشير إلى تفطن أبو زيد إلى وهم الثنائية التي يصرّ عليها، انظر: أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٤٧.

مرحلة عطائه، بل يؤوله بحسب حاجاته المتغيرة، فيكون الإنسان هو المركز دائماً، ولأجل إثبات ذلك يقيم ثنائية موهومة بين عالم الغيب وعالم الشهادة في ما يتعلق بالحقيقة والمجاز.

السؤال هنا: إذا كان نصر أبو زيد يُثني على النموذج الاعتزالي لأنه يتمحور حول (الإنسان)، ولأنه يعتقد أن عالم الشهادة هو عالم الحقيقة، وعالم الغيب هو عالم المجاز، فهل يريد بذلك أن يجعل (عقل) المعتزلة هو البديل؟ إن نصر أبو زيد يثني على المعتزلة بوصفهم خصوم أهل السنة، لكنه لا يرتضي منهجهم بديلاً، ولا يذكر بديلاً عنهم، وهذا ما أشرت إليه بأن أبو زيد هو حلقة في صراع الإسلاميين والعلمانيين، فهو يهدف إلى توجيه ضربة قاصمة للفكر الإسلامي المعاصر، لا أكثر.

الفصل الثالث

مفهوم النص عند نصر أبو زيد

أولاً: المنتج الثقافي عند نصر أبو زيد

إن أكثر عبارات نصر أبو زيد إثارة للجدل هي وصفه القرآن بأنه (مُنتَج ثقافي)، وقد حاول في أكثر من موضع الدفاع عن مقصوده من هذه العبارة، واتهم معارضيه بعدم الفهم، وسأذكر الأدلة والمقدمات التي استند إليها أبو زيد في إثبات التاريخية ومن ثم توظيفها في وصف القرآن الكريم بأنه (مُنتج ثقافي)، ودلالات هذا المصطلح عنده.

ينطلق نصر أبو زيد من فكرة مركزية في محاولة إثبات التاريخية، وهي القول بخلق القرآن، وهو يرى أن الخلاف في القرآن الكريم هل هو مخلوق أو صفة أزلية مسألة فرعية، لا تعدّ من مسائل العقيدة التي يكفّر بها المسلم، ثم يحاول نصر أبو زيد إيجاد فلسفة للتاريخية في الفكر الإسلامي عند المعتزلة بخصوص، فينطلق من العلاقة بين القدرة الإلهية والفعل الإلهي، فالقدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها، وهي صفة من صفات الذات الأزلية القديمة، وهي تمثل الإمكانيات غير المتناهية للأفعال، والتي لا يلزم تحققها، فالقدرة الإلهية هي مجموعة الإمكانيات القابلة للتحقق نظرياً، والفعل الإلهي هو التحقق العيني للقدرة، وهذا فرق مركزي بين القدرة الإلهية والفعل الإلهي، يقول نصر أبو زيد: «الأفعال إذن تتعلق بالعالم الممكن وإن كان مصدرها وجذر فاعليتها كامناً في القدرة المطلقة، وهي من حيث التعلق بالممكن التاريخي تظل محايثة للتاريخ. أول الأفعال الإلهية إيجاد العالم، وإخراجه من ظلمة العدم إلى

نور الوجود»[1]، ثم يصل إلى النتيجة فيقول: «التاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي- الوجود الإلهي- والوجود المشروط الزماني. وإذا كان الفعل الإلهي الأول -فعل إيجاد العالم- هو فعل افتتاح الزمان فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالاً تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ»[2].

ثم ينتقل نصر أبو زيد إل تفريق آخر بين صفتي العلم والكلام، فالعلم مثل القدرة صفة مطلقة من صفات الذات، وهذه الصفة أي العلم إما أن تتجلى مع صفة القدرة في (الفعل الإلهي)، الذي يدلّ بمجرد وجوده على صفة القدرة، ويدلّ بإحكامه وإتقانه على صفة العلم، وإما أن تتجلى وحدها في الكلام، يقول أبو زيد: «فيكون (الكلام) بذلك (فعلاً) يظهر (العلم) ولا يطابقه تمام المطابقة، كما أن فعل إيجاد العالم- وهو فعل لم يتوقف- يظهر القدرة ولا يطابقها أو يتساوى معها»[3].

بعد إثبات هذا التصور للقرآن الكريم وفق ما ينسبه إلى المعتزلة، يصل إلى تصوره النهائي في إثبات تاريخية القرآن الكريم فيقول: «إذا كان الكلام الإلهي فعلاً كما سبقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال (في العالم) المخلوق المحدث، أي التاريخي. و(القرآن الكريم) كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من تجليات

---

(١) نصر أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط ٤ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٣.

الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التجليات، لأنه آخرها»[٤].

اللغة في رأي نصر أبو زيد هي الجانب الأقوى في عملية التفاعل الثقافي، ولذلك هي ناتجة عن الثقافة، بمعنى أنها تعتمد على الثقافة السائدة، ولكنها تساهم في إعادة إنتاجها، فتكون الثقافة هي (مدلول اللغة)، وبذلك يصل أبو زيد إلى حكمه النهائي وهو أن القرآن الكريم (مُنتج ثقافي)، لأنه نصٌّ اعتمد على لغة في مرحلة تاريخية ما، لها ثقافتها أي وعيها تجاه العالم، وساهم في إعادة إنتاج هذا الوعي، يقول: «وإذا انتقلنا إلى الثقافة -مدلول اللغة- قلنا إن هذا النصّ (منتج ثقافي)، لكنه مُنتج قادر على (الإنتاج) كذلك، لذلك فهو مُنتج يتشكل لكنه في الوقت نفسه -من خلال استثمار قوانين انتاج الدلالة- يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضاً»[٥].

عند هذه الفكرة نجد أنفسنا قد دخلنا في فلسفة اللغة، ونجد نصر أبو زيد ينقل الموضوع من تحليله الفلسفي والكلامي عند المعتزلة، إلى تحليله وفق علوم اللسانيات، وهو ما سأبينه في السطور القادمة.

ثانياً: اللسانيات في فكر نصر أبو زيد

استعمل غوستاف برغمان مصطلح (المنعطف اللغوي) أو (المنعطف اللساني)[٦]عام ١٩٥٣م، ويعني بذلك أن الفلسفة في القرن

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٦) لفظة «منعطف» تشير إلى معنى التغيّر والتحول، وهي ليست مقصورة على اللغة ولا على فلسفتها، وإنما تطلق على سائر المنعطفات في المعرفة العلمية، ويشير بعض العلماء إلى أنها ميزة العصر الحاضر، وتطلق على عدد من المباحث والفروع المعرفية، لتشير إلى حالة=

العشرين اتجهت نحو اللغة، بل أصبحت فلسفة لغوية، ثم انتشر هذا المصطلح حين جمع الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي نصوصاً تتعلق بهذا المفهوم ونشرها تحت هذا العنوان عام ١٩٦٧م(٧)، ولا يعني هذا أن المنعطف اللغوي أو اللساني اتخذ صيغة واحدة -البنيوية مثلاً-، بل كانت له صيغ عديدة، أما من الناحية التاريخية فيقال إن (نيتشه) هو أول من ابتدأ هذا التحول نحو اللغة، ويمكننا القول إن فلسفة اللغة ظهرت بمستويين، **الأول**: مستوى فلسفة اللغة المعلنة والصريحة، كما تدل على ذلك كتابات (غدامر) مثلاً، **الثاني**: فلسفة اللغة المضمرة أو الضمنية، وهي التي نجدها قبل القرن العشرين(٨).

ثمة خلاف واسع في تصنيف وتوصيف الاتجاهات والفلاسفة، ومن العسير جداً حصر كلّ الآراء في اللسانيات، ويُعدّ فرديناند دي سوسير(٩) مؤسّس الاتجاه البنيوي، وهو يرى أن اللغة أداة لكلّ ما هو دالّ، لكنها في الوقت نفسه مجال للمعرفة، أي أن موضوع الدراسة الألسنية الوحيد والحقيقي هو اللغة، التي يُنظر إليها بوصفها نظاماً قائماً

= التحول، انظر: الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة: نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٥.

(٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٥.

(٨) لا توجد نصوص واضحة تشير إلى اهتمام الفلاسفة اليونانيين قبل سقراط بالدراسات اللغوية، وكل ما يوجد ملاحظات متفرقة، أما من جاء بعده مثل أفلاطون وأرسطو ومعاصريهم من الفلاسفة السفسطائيين فثمة نصوص واضحة وصريحة تدلّ على شدة اهتمامهم، وقد عَبَّرَت السفسطائية عن هذه النزعة الإنسانية باهتمامها باللغة والبلاغة والخطابة، فالخطابة في رأي غورغياس: «الفن الحقيقي والأسلوب الصحيح في التفكير»، وهي المعرفة الحقيقية، انظر: المصدر نفسه، ص ٧ و١٢.

(٩) فرديناند دي سوسير: عالم سويسري، عاش بين (١٨٥٧-١٩١٣م)، ويُعدّ مؤسس هذا العلم وصاحب التأثير الأكبر فيه، انظر: بيتر كونزمان، فرانز-بيتر بوركارد وفرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠٠١)، ص ٢٣٩.

بذاته، يُبحث فيه لذاته[10]، وإن كان من الممكن دراسة اللغة في علاقتها بالعوالم الأخرى، وفي علاقتها بالفكر والثقافة.

هدف دراسة اللغة عند البنيويين هو التوصيف، معتمدين على المنهج التجريبي، أي على الملاحظة والفرضية والتجربة، وهذا ما جعلها تُصنّف ضمن العلوم الدقيقة، وجعلها مقبولة ومعتمدة من العلوم الإنسانية، وقد أشار سوسير إلى عدة ثنائيات تقوم عليها فكرته، وهي[11]:

١-**اللغة والكلام**: يميّز سوسير بين التصورات الذهنية للغة، والتطبيق العملي للكلام، فاللغة ماهية اجتماعية، مستقلة عن وعي الفرد، أي أنها ضمن (اللاوعي)، أما الكلام فهو تحقيق عيني للغة، وهو مجرد عمل فردي، لذلك هو يتنوّع بتنوّع الأفراد، اللغة تمثل واقعاً اجتماعياً ثابتاً، والكلام فعل فردي متغيّر، اللغة خارج نفوذ الفرد، لا يستطيع التعديل فيها، وبالتالي تُصبح اللغة قانوناً للتفكير، لذلك تهتم البنيوية باستخراج العناصر المكوّنة لهذا النظام اللغوي.

٢-**الدالّ والمدلول**: يحيل (الدالّ) عند سوسير إلى تصور ذهني عن الشيء، وليس إلى الشيء ذاته، و (الدالّ) ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل هو ذلك الأثر النفسي الذي يتركه الصوت المسموع أو الرمز المكتوب[12].

٣- **التزامن والتعاقب**: التزامن هو رصد العلاقات بين الأشياء

---

(١٠) انظر: بغوره، الفلسفة واللغة: نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة، ص١٣٢.

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٤-١٣٦.

(١٢) انظر: أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ٨٠.

المتواجدة، وليس للزمان دخل فيها، أي دراسة الظاهرة في صورتها الآنية، أما التعاقب فهو دراسة العلاقات بين الأشياء على أساس التغيّر التاريخي، فالدراسة التزامنية دراسة وصفية، تصف اللغة مستقلة عن الأحداث التي أنتجتها، وهي قضية مركزية في التفكير البنيوي، ولا تأتي الدراسة التعاقبية إلا بعد ذلك.

تطورت أفكار سوسير في ما يُعرف بحلقة (براغ)[١٣]، وهي أوّل من استعمل كلمة (بنية) (Structure)، كمفهوم جديد، عام ١٩٢٨م، حيث أصبحت البنية تعني: «دراسة العلاقات داخل لغة من اللغات»[١٤]، وتعزّزت حلقة براغ بجهود رومان جاكوبسن، الذي أسّس نظرية وظائف اللغة، وهي تعني أن اللغة تُنجز وظائف محددة، كأن يصف الخطابُ العالمَ، وهي الوظيفة التي ركز عليها بول ريكور[١٥]، وقد تكون وظيفة اللغة التركيز على الباعث أو المرسِل أو المتحدث، وقد تكون التركيز على المستقبِل أو المتلقي أو القارئ، وقد تتعلق الوظيفة بما بعد اللغة، أي

(١٣) حلقة براغ: تأسست في تشيكوسلوفاكيا سابقاً، وضمّت عدة علماء من بلدان = = مختلفة مثل روسيا وهولندا وألمانيا والمجر وفرنسا وغيرها، ونشر هؤلاء العلماء مبادئهم في المؤتمر الدولي الأول لعلماء اللغة في هولندا عام ١٩٢٨م، بعنوان «النصوص الأساسية لحلقة براغ»، انظر: بغوره، الفلسفة واللغة: نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة، ص ١٣٦.

(١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(١٥) بول ريكور: فيلسوف فرنسي، عاش بين (١٩١٣-٢٠٠٥م)، يُعدّ من أبرز فلاسفة التأويلية المعاصرة، درّس في عدة جامعات فرنسية منها: جامعة ستراسبورغ من عام ١٩٥٠م إلى عام ١٩٥٥م، ثم في السوربون من عام ١٩٥٦م إلى عام ١٩٦٠م، كما درّس في عدة جامعات أمريكية منها جامعة شيكاغو وكولومبيا، وشغل منصب مدير البحث في الظاهراتية والتأويلية في المركز القومي للبحوث العلمية، ارتبط بالتراث الوجودي والظاهراتي، ثم توسع اهتمامه الفلسفي ليشمل الفلسفة التأويلية والألسنية والتحليل النفسي وتفسير الدين، له عدة كتب مترجمة، منها: **صراع التأويلات**، والزمان والسرد وهي تمثّل آخر ما توصل إليه في التأويلية، انظر: ريتشارد كيرني، **دوائر الهرمينوطيقا عن بول ريكور**، ترجمة سمير مندي ([عمّان]: أزمنة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ١٣-٢٠.

التركيز على الخطاب أو الرسالة أو اللغة ذاتها، وقد تكون الوظيفة اتصالية، أي التركيز على إقامة العلاقة مع الآخر(١٦).

لم تقف عجلة النقد والتطوير في أفكار البنيوية حتى اليوم، ففي المدرسة اللسانية الأمريكية، ساهم نعوم تشومسكي(١٧) في نقد البنيوية ومحاولة تأسيس منهج جديد يُعدّ امتداداً لها، يرى تشومسكي أن البنيوية لم تتجاوز مرحلة الملاحظة والتصنيف، وأنها في الواقع لا تختلف عن الدراسات اللغوية القديمة سوى بالكمّ، لا بالكيف، فهي تعتني بالتوصيف دون التفسير، كما أكّد تشومسكي أهمية الوظيفة الإبداعية للغة، وهي ترتبط أساساً بذات المتكلم، وفي رأيه أن البنيوية أخطأت حين أهملت المتكلم واهتمت باللغة منفصلة عنه(١٨).

إن شرح البنيوية في نظرية واحدة أمر مستحيل، يقول د.الزواوي بغوره: «على أن البنيوية لا تفيد مدرسة معيّنة يتفق أعضاؤها على قضايا معينة ويتبعون منهجية واحدة، بقدر ما تشكل اتجاهاً عامّاً في البحث يضم تيارات عديدة»(١٩)، وثمة ما يُسمى بـ (ما بعد البنيوية)(٢٠)، التي

---

(١٦) انظر: بغوره، **الفلسفة واللغة: نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة**، ص ١٣٧-١٣٨.

(١٧) نعوم تشومسكي: فيلسوف أمريكي ولد عام ١٩٢٨م، وهو يجمع بين الاهتمام= = البحثي بالفلسفة واللسانيات، والاهتمام كذلك بالقضايا السياسية والديمقراطية والعولمة، ويُعدّ مؤسّس «النظرية التوليدية التحويلية»، له العديد من الأعمال، منها **التراكيب النحوية، اللغة والعقل، اللغة ومشكلات المعرفة**، انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٢٠) ما بعد البنيوية: ظهرت «ما بعد البنيوية» بعد المظاهرات الطلابية في فرنسا عام ١٩٦٨م، وهي ردة فعل عنيفة تجاه البُنى وحتميتها، لصالح الفرد والذات وحريته، وهي فلسفات متعددة، انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٤.

يُعدّ جاك دريدا[٢١] و ميشيل فوكو[٢٢] أهم روادها.

يبين محمد أركون أن ثمة فرقاً جذرياً بين اللسانيات قبل الستينيات وبعدها، يقول: «فالفرق بين هذه العلوم التقليدية والعلوم الحديثة لا يخصّ فقط اختلاف البرامج والمناهج والأهداف، وإنما هو يمثّل طفرة نوعية أو معرفية كبرى أصابت العلامة (Le Signe) نفسها في الصميم وأصابت نظرة الإنسان (أو الروح) إليها، لهذا السبب نقول بأن القطيعة تبدو جذرية بين الباحث المتموضع في منطقة ما قبل الطفرة السيميائية الدلالية وبين الباحث المتموضع في منطقة ما بعد الطفرة، ولم يعد ممكناً اليوم إقامة أيّ حوار في العمق بين هذين النوعين من الباحثين»[٢٣]، أركون يَعدّ نفسه من الاتجاه الألسني الذي ظهر بعد الستينيات، وهو يقصد بالتحديد الاتجاه الأركيولوجي، وبتحديد أكثر اتجاه ميشيل فوكو، وانغماس أركون في هذا المنهج، ومحاولة إسقاطه على القرآن الكريم وعلى التراث الإسلامي كله واضحة وجلية.

إن نصر أبو زيد أقرب ما يكون إلى ما قبل الستينيات، وهو يعتمد على البنيوية في شكلها الأقدم، وبينت سابقاً أنه لم يُضف (السيميائيات) إلى أبحاثه إلا في كتاباته الأخيرة، ولا يعني هذا أنه لم يطلع على

(٢١) جاك دريدا: فيلسوف فرنسي، عاش بين (١٩٣٠-٢٠٠٤م)، مهمته الأساسية أن يفكك الفلسفة والمذاهب الفلسفية، انطلاقاً من مسألة الكتابة، شكّل عام ١٩٧٥م (مجموعة البحث حول تعليم الفلسفة)، ونظريته (التفكيكية) تحمل قدراً كبيراً من الغموض، على الرغم من انتشارها وكثرة المتسبين إليها، انظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٢٨٣.

(٢٢) ميشيل فوكو: فيلسوف فرنسي، عاش بين (١٩٢٦-١٩٨٤م)، له عدة مؤلفات، منها **الكلمات والأشياء**، **تاريخ الجنون الكلاسيكي**، **أركيولوجيا المعرفة**، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦٩.

(٢٣) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ١٢١.

الاتجاهات الجديدة، بل هو يشير إلى المعاصرين أمثال جاك دريدا، لكنه لم يتكوّن وفق مناهجهم، فكما إنه أقرب إلى مفهوم التنوير في تطرفه العقلي في القرن السابع عشر، فهو كذلك أقرب إلى البنيوية في ما قبل الستينيات.

ثالثاً: العلاقة الجدلية بين اللغة والثقافة والفكر

يعتني المختصون باللسانيات عناية كبيرة بدراسة العلاقة الجدلية بين اللغة والفكر والثقافة، ويختلف الاهتمام والهدف من دراستها من اتجاه إلى آخر، والمراد بالثقافة هنا النتاج الفكري لمجتمع ما الذي يأخذ حيّزه التطبيقي مادياً، جاء في إعلان مكسيكو في مؤتمر اليونسكو للثقافة في الذي عُقد في المكسيك عام ١٩٨٢م، أن: «الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن يُنظر إليها اليوم على أنها جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية، التي تميز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وتشكل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونُظم القيم والتقاليد والمعتقدات»، و«هي التي تمنح الإنسان القدرة على التفكير في ذاته، وتجعل منه كائناً يتميز بالإنسانية المتمثلة في العقلانية والقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي»[٢٤]، فالثقافة إبداع إنساني لا يُورّث، إنما تنتقل الثقافة من جيل إلى جيل، ومن مجتمع إلى آخر، من خلال العادات والتقاليد والقوانين والأعراف، وهي متغيرة وليست ثابتة، تخضع للتعديل والتطوير والتبديل، من أبرز سماتها الاختلاف والتباين، لكنها مع ذلك تتشابه في خطوطها العامة، ذلك أنها تنتمي إلى الإنسان.

(٢٤) نسيم عون، **الألسنية: محاضرات في علم الدلالة** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٥)، ص ١٩.

والفكر يسبق الثقافة، وهو أرفع أشكال الوعي الإنساني، ومن أهم سمات الفكر المجرد ارتباطه باللغة، فلا وجود للفكر دون لغة، والمراد باللغة عند اللسانيين تلك القدرة الذهنية المكتسبة، التي تتجسد في نسق من الرموز الاعتباطية، التي تربط اللفظ بالمعنى، ويتواصل بها أفراد مجتمع ما، فمن خلال اللغة تتحقق معرفة العالم، لأن النشاط اللغوي يؤدي إلى إنتاج المعنى، واللغة ظاهرة اجتماعية تاريخية، تقوم بوظيفة التعبير عن الفكر، فتجعله موضوعياً، وهي تتمتع باستقلالية ذاتية نسبية، وهي في الوقت نفسه تعيد إنتاج الفكر والثقافة.

يبيّن (دي سوسير) أن اللغة موضوع قائم بذاته، أي أن دراسة اللغة يجب أن تكون لأجل اللغة، بمعزل عن فكر الإنسان وتفكيره ونفسيته ونشاطه، فالتركيز في دراسة اللغة يكون على واقعها وبنيتها، بصورة مستقلة عن العالم الخارجي، وهنا تكمن إحدى أبرز الإشكاليات في اللسانيات، فهل يعني ذلك الاكتفاء بدراسة النظام الداخلي للغة دون دراسة العلاقة الجدلية بينها وبين الثقافة والواقع، وبينها وبين التاريخ كذلك؟ أم أنها تجمع بين الأمرين، بين دراسة اللغة في ذاتها، ودراستها في علاقتها بالعالم الخارجي؟ وهل يُعدّ هذا تناقضاً؟ إن هذا يعود بنا إلى تعدد اتجاهات الدراسات اللسانية، وما يهمنا هو إلى أيّ اتجاه ينتمي نصر أبو زيد.

يُبيّن نصر أبو زيد أن ثنائية (الدالّ) و(المدلول) عند دي سوسير تشير إلى أن العلامات اللغوية لا تُحيل إلى العالم الخارجي الموضوعي، وإنما إلى (التصورات الذهنية) القارّة في وعي الجماعة -وفي لا وعيها كذلك-، أي أن اللغة تحيلنا بشكل مباشر إلى الثقافة، ذلك أن التصورات الذهنية تنشأ عن ثقافة مجتمع ما، يقول: «من هذه الزاوية يقول علماء السيميوطيقا - أو علم العلامات- إن (الثقافة) هي

عبارة عن أنظمة عديدة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها (نظام العلامات اللغوية) لأنه هو (النظام) الذي تنحلّ إليه تعبيرياً باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين»[٢٥]، وهذا يوصلنا إلى الحديث عن ثلاث حقائق، قد تستقل عن بعضها، وقد تتداخل، بل ربما يمكننا القول إنها حقيقة واحدة وليست ثلاث، **الأولى**: العالم، بكل ما ينتظم فيه من حقائق طبيعية واجتماعية، **الثانية**: الثقافة، بكلّ ما تنتظمه من مظاهر ومجالات وأنظمة علامات، **الثالثة**: اللغة، بكل ما تنتظمه من قوانين[٢٦]، قد يبدأ الباحث من العالم إلى الثقافة إلى اللغة، وقد يأتي باحث آخر برؤية مختلفة، يختلف معها الترتيب، لكن يلاحظ أبو زيد أن اللغة هي صاحبة السطوة على هذه الحقائق، ويؤكّد أن (اللغة) تمثّل الرّحم الذي ينبثق عنه (الوعي) بكل أبعاده[٢٧].

يبيّن نصر أبو زيد أن (النصوص) تستمد مرجعيتها من (اللغة)، ومن قوانينها، و(اللغة) هنا تمثل (الدالّ)، و (الدالّ) يحيل إلى (تصور ذهني) كما مرّ معنا، فهو أيضاً يستمدّ مرجعيته من (الثقافة)، وهنا تظهر النصوص وكأنها تابعة ومُقيَّدة، لكنّه يشير إلى جانب آخر، يقول: «أما جانبها الآخر فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها في ما سبق للتأثير في الدلالة، أي للتأثير في الثقافة»[٢٨]، أي أن النصوص تستمد مرجعيتها من اللغة والثقافة، لكنها في الوقت نفسه تؤثر فيهما، وربما استطاعت إعادة إنتاجهما، ويبيّن أبو زيد أن القرآن الكريم من هذا النوع من النصوص، أي التي تؤثر في اللغة وتُعيد

(٢٥) أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ٨٠.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٨٦.

تشكيل الثقافة[٢٩]، ولا يكتفي أبو زيد بهذا الاستنتاج، بل يذكر أن هذه المقدرة التي يمتلكها القرآن الكريم لا ترجع إلى «طبيعة المتكلم به، الله عز وجل»، ولكن إلى مقدرة النص «القولية»، وإلى كونه مُنتجاً ثقافياً.

يؤكّد نصر أبو زيد أن التأويل الحقيقي، المُنتِج لدلالة النصوص، يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق[٣٠]، يقول: «ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي»[٣١].

إن كلمة (سياق) في الدراسات اللغوية تشير إلى تعددية هائلة، لم يتم حصرها حتى الآن، أي أنها ما زالت تتعدد وتتنوع، وأهم مستويات السياق التي يحرص أبو زيد على دراستها فيما يخص القرآن الكريم: (السياق الثقافي الاجتماعي، السياق الخارجي، السياق الداخلي، السياق اللغوي، سياق القراءة والتأويل)[٣٢].

أولاً: السياق الثقافي الاجتماعي، ويقصد به: «كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي»[٣٣]، فحتى يحقق كلٌ من المتكلم والمتلقي العملية التواصلية من خلال الكلام، لا بد من أن يكون كلاهما منخرطاً في إطار حياتي يمثل المرجعية الثقافية لهما.

---

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٩١.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٧.

ثانياً: السياق الخارجي، وهو سياق (التخاطب)، أي العلاقة بين القائلِ والمتلقي، أو المرسِل والمستقبِل، وفي رأيه أن هذه العلاقة هي التي تُحدد نوعية النص، وتحدد كذلك مرجعية التأويل، يقول: «فإذا كان القائل هو محور التركيز مثلاً تلاشى إلى حد كبير، وإن لم يختف تماماً، دور المتلقي، وأصبحت الرسالة من (أنا) إلى (أنا) وتحددت طبيعة النص بأن تكون أقرب إلى (الترجمة الذاتية)»(٣٤)، وفي هذا إشارة منه إلى النموذج الذي يبنيه لأهل السنة، الذي يتمحور حول (الله تعالى)، بمقابل النموذج الآخر الذي يتمحور حول (الإنسان)، ففي رأيه أنّ النصّ إن كان يتركز على القائل فهو أشبه بالسيرة الذاتية، وإن كان يتركز على المتلقي فيكون من النصوص التعليمية، التي تسعى إلى الإفهام والبيان.

ثالثاً: السياق الداخلي، يرى أبو زيد أن القرآن الكريم: «ليس نصّاً موحّداً متجانس الأجزاء، وذلك لأن ترتيب الأجزاء فيه مخالف لترتيب النزول مخالفة تامة»(٣٥)، ويعتقد أن هذا التفكك متسق مع السياق الثقافي لعصر النبوة، ذلك أن الشعر يعاني من المشكلة ذاتها(٣٦).

رابعاً: السياق اللغوي، ويعني به (علم النحو).

خامساً: سياق القراءة، يقول نصر أبو زيد: «سياق القراءة إذن جزء من منظومة السياق، وتمثّل جزءاً من بنية النصّ. لكن القراءة المكوّنة للبنية تمثل مستوى واحداً من مستويات القراءة. تتعدد مستويات القراءة

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠١-١٠٢.

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٣٦) هنا أبو زيد يردد كلام المستشرقين من دون تدقيق في الفكرة، وهو يحاول أن يؤكد أهمية فهم القرآن وفق ترتيب النزول، والمسألة بحاجة إلى تفصيل، أرجو أن يكون ذلك في كتاب مستقل.

أولاً بتعدد أحوال القارئ الواحد. وتتعدد ثانياً بتعدد القرّاء، بسبب تعدد خلفياتهم الفكرية والأيديولوجية، فتتعدد طبقاً لذلك مرجعيات التفسير والتقييم على حد سواء، وتتعدد تلك المستويات -بل وتتعقد- بتعدد الحقب والمراحل التاريخية التي تحدد منظور القراءة معرفياً للعصر والمرحلة. وتزداد درجات التعدد والتعقيد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى، وبالانتقال من اللغة الأصلية للنص بترجمته إلى لغة أخرى»[٣٧].

رابعاً: العلاقة الجدلية بين الدال والمدلول

سبق الحديث عن مفهوم (الدالّ) و(المدلول) عند سوسير، وهو ما يعدّه نصر أبو زيد نقلة نوعية في علاقة اللفظ بالمعنى، يقول: «هذا التصور الذي صاغه دي سوسير أنهى، وإلى الأبد، التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشراً عن هذا العالم. لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية. إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن مثل هذا العالم -إن كان له وجود- يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم. وقد أحدث هذا التصور ثورة في علاقة الفكر باللغة وفي طبيعة النظام الرمزي للغة والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه»[٣٨].

هذا التصور لـ (الدال) و(المدلول) يعني أن العلاقة بينهما ليست مباشرة، فقد كان السابقون يبحثون عن العلاقة بين اللفظ والمعنى،

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠.

وكانت تساؤلاتهم: هل الاسم هو المسمى؟ أم لا؟ وهل اللغة إلهية أم وضعية؟ وهل الوضع يكون اعتباطياً أم منطقياً؟... الخ، لكن دو سوسير جعل العلاقة أكثر تعقيداً، وجعل (الدال) أكثر بُعداً عن (المدلول)، فالتصورات والمفاهيم التي تحيل إليها الدوال ترتبط بالثقافة، وإذا انتقلنا من مستوى الألفاظ إلى مستوى التركيب، ستكون المسألة أكثر نسبية، لأن التركيب يعود هو كذلك إلى الثقافة.

يحاول نصر أبو زيد أن يُسقط هذا التصور على القرآن الكريم، فيتساءل: «هل يمكن فهم النصوص الدينية، -والقرآن خاصة - خارج إطار السياق الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن السابع؟»[٣٩]، أي إذا قلنا إن (الدالّ) يحيل إلى تصورات ذهنية تنتجها الثقافة، فكلمات القرآن الكريم جاءت بلسان العرب، فإذا سمع العرب المعاصرون للتنزيل القرآنَ الكريم أحالت ألفاظه وجمله إلى تصورات ذهنية عن العالم الخارجي، هذه التصورات مرتبطة بثقافتهم، فماذا لو تبدلت الثقافة! وهنا يجيب أبو زيد بأن لكلّ نص عمر افتراضي، وأن هذا العمر مرتبط ببقاء الثقافة أو زوالها أو تبدلها أو تطورها.

● مناقشة رأي نصر أبو زيد

إن هذا الإشكال الذي يطرحه أبو زيد يرمي من خلاله إلى تثبيت فكرة أن القرآن الكريم (مُنتَجٌ ثقافي)، وأن استمراره مرتبط بإصرار المؤمنين على التعلق به، بينما لو نظرنا إلى المسألة بتفحص أعمق لظهرت لنا نتيجة أخرى، إن أيّ خطابٍ شفهي يجيء في سياق اللغة والثقافة التي جاء في عصرها، فهما يُعدّان مرجعاً له من هذه الناحية، وبحسب قوة الخطاب يكون تأثيره فيهما، وإذا تحوّل الخطاب الشفهي

---

(٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠.

إلى نصٍّ مكتوب فإنه يكون قد اكتسب نوعاً من الثبات، وهو ثبات مادي فيزيائي، فالحروف والكلمات قد اتخذت شكلاً مادياً وهو الكتابة، ولكنه أيضاً يكون قد ثبّت جزءاً من الثقافة السائدة، وكذلك من اللغة الفردية أو (الكلام) حسب تعبير سوسير، لو نظرنا مثلاً إلى شعر المتنبي فهو في عصره يمثل خطاباً نشأ عن الزمان والمكان، لكنه بسبب قوته استطاع أن يساهم في اللغة والثقافة آنذاك، ولو أنه بقي يُنقل مشافهة لكان أثره محدوداً، لكن بسبب تثبيت أشعاره من خلال الكتابة، أي تحوّله من مرحلته الشفهية الأولى إلى مرحلة التدوين، ساهمت أشعاره في تثبيت مفاهيم ثقافته، وهذا التثبيت هو الذي يساعدنا على فهم نصّه، ويتيح لنصّه أن يستمر قروناً عديدة، ومن العسير جداً أن نستطيع تحديد هذه التصورات الثابتة ونسبتها.

القرآن الكريم نزل على النبي (ﷺ) وقد تحوّل في حياته إلى نصّ مكتوب، أي أنه بدأ بتثبيت المفاهيم والتصورات من لحظة نزوله، وهو تثبيت جزئي، أيّ أنه ثبت جزءاً من الثقافة لا كلّها، وهو جزءٌ أعاد القرآن الكريم صياغته وإنتاجه من جديد، وهذا ما نسميه بـ (الثقافة الإسلامية)، أضف إلى ذلك أن القرآن الكريم جاء في سياق لغة تطورت، لكنه صار المرجع لها، وصار زمان نزوله هو اللحظة التاريخية التي يرجع إليها الباحث اللغوي في دراساته لاستنباط القواعد، ولا شكّ في أن القرآن الكريم أحيا ألفاظاً وأهمل أخرى، واستخدم أساليب وترك أخرى، ونلحظ أيضاً أن القرآن الكريم صار هو النصّ المركزي الذي تدور النصوص الأخرى في فلكه، فإذا كانت اللغة والثقافة هي المرجع لأي نصٍّ بعد ذلك، فإن القرآن الكريم يكون مركز اللغة والثقافة، أي أنه أنتج نصوصاً شكلت ثقافة الأمة العربية والإسلامية.

إن هذا التوصيف يوصلنا إلى نتيجة مفادها أن القرآن الكريم نزل في سياق لغة وثقافة لها زمانها ومكانها، ولكنه خلّد من هذه اللغة

والثقافة ما يجعل فهمه متاحاً للعصور الأخرى، ومن المدهش أن نصر أبو زيد يقرّ بهذه النتيجة في موضع وسياق آخرين، فهو يقرّ بأن القرآن الكريم كان له دور مركزي في صياغة المفاهيم والنظريات الفلسفية اللاحقة، لكنه يتجاهل هذه المعلومة في هذا السياق، وهذا ما يجعل الباحث يتعجب أمام كتاباته(٤٠).

يمكننا القول إن العلاقة الجدلية بين الدال والمدلول، لا تعني أن النص يأتي في سياق ثقافة معينة، ثم يتعذر فهمه إذا ابتعد القارئ عن تلك الثقافة، ليس بهذا الإطلاق أبداً، ولا بالشكل الذي يحاول نصر أبو زيد أن يثبته، بل إن النص إذا تحول إلى نصّ مركزي، وأنتج نصوصاً أخرى شارحة له، وتدور في فلكه، يكون قد أتاح فهمه للعصور الثقافات الأخرى مهما امتد الزمان.

خامساً: العلاقة الجدلية بين المرسل والمتلقي

العلاقة بين المرسل والمتلقي هي التي تُحدد طبيعة النصّ في رأي نصر أبو زيد، وتحدد كذلك مرجعية التفسير والتأويل، فإذا كان تركيز النص على المُرسِل يكون المُتلَقِي مُهمَّشاً، بل قد يختفي تماماً، ويكون النصّ أقرب إلى الترجمة الذاتية، وبينما يرى أبو زيد أن القرآن الكريم يركّز على المتلقي، يرى أن الخطاب الإسلامي المعاصر يعتقد العكس، يقول: «ولعل الحديث عن دور الواقع والثقافة في تشكيل هذه النصوص يمثّل نقطة الانفصال، وربما التدابر، بين منهج هذه الدراسة وبين المناهج الأخرى التي يتبناها الخطاب الديني المعاصر عند مناقشة مثل هذه القضايا حيث تُعطى الأولوية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث

---

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٩.

عن (الله) عزّ وجلّ (قائل النصّ) ثم يلي ذلك الحديث عن النبي (ﷺ) (المستقبل الأول) للنصّ، ثم يلي ذلك الحديث عن الواقع تحت عناوين (أسباب النزول) و (المكي والمدني) و (الناسخ والمنسوخ). إن مثل هذا المنهج -إن اكتملت له أدوات البحث المنهجي من الدقة والاستقصاء- بمثابة ديالكتيك هابط في حين أن منهج هذه الدراسة بمثابة ديالكتيك صاعد. وفي حين يبدأ المنهج الأول من المطلق والمثالي في حركة هابطة إلى الحسّي والمتعيّن، فإن المنهج الثاني يبدأ من الحسّي والعيني صعوداً، يبدأ من الحقائق والبديهيات ليصل إلى المجهول ويكشف عما هو خفي»[41]، إن نصر أبو زيد هنا يعمّق الثنائية التي سبقت الإشارة إليها، فأهل السنة الذين يجعلون محور منظومتهم (الله) تعالى، يعتقدون أن النص يتمحور حول المتكلم، والمعتزلة الذين يجعلون محور منظومتهم (الإنسان)، يعتقدون أن النص يتمحور حول المتلقي.

إن الديالكتيك الهابط -في رأيه- يبني التأويل على التأمل، وبالتالي يميل الخطاب إلى الوعظ، وتتكرر الأقوال من دون جديد يُذكر، وهذا هو حال الخطاب الإسلامي المعاصر في رأيه، بل إن نصر أبو زيد يعتقد أن هذا التصور للقرآن الكريم هو الذي أنتج التصور القائل بأن القرآن مرجعية شاملة للحياة، يقول: «والأثر العام الواضح والملموس والبارز على جميع المستويات، تحويل النصوص الدينية -بإخراجها من سياقها الثقافي الاجتماعي بالتركيز على جانب المتكلم- إلى مرجعية شاملة للحياة، من هنا نحتاج دائماً إلى البحث عن مشروعية أي تصرف، شخصي أم اجتماعي، اقتصادي أم سياسي أم فكري أم فني، من خلال استنطاق النصوص الدينية. وتصبح كل مجالات الخبرة الإنسانية فاقدة للمشروعية، ومعطلة عن الاستيعاب في بنية الذاكرة الجمعية (الثقافة)،

(٤١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ط ٥ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٢٦.

ما لم تستمد من النصوص الدينية مشروعيتها»[٤٢]، بينما الديالكتيك الصاعد ينطلق من حقائق الواقع إلى النصّ، وهذه الحقائق هي الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وحال المتلقِّي للنص (النبي ﷺ)، وحال المخاطَبين.

يتحدث نصر أبو زيد في فصل كامل عن (المتلقي الأول للنص)، النبي (ﷺ)، وهو بهذا يفتح باباً واسعاً، له أثره في فهم القرآن الكريم، لكنه لا يعطيه حقه من البحث والتأمل، وهو ما يثير الاستغراب، وسبب ذلك في رأيي أن النتائج التي يمكن التوصل لها لن تكون في صالحه أبداً، فهو يقرر أن دور الرسول (ﷺ) هو تمثيل الواقع، لا أكثر.

● مناقشة رأي نصر أبو زيد

أولاً: المُرسل والمتلقي

لن أعود إلى نقد الثنائية المتوهمة التي يُقيمها نصر أبو زيد، فقد بينت ذلك سابقاً، لكن ما يثير الانتباه في كلامه أنه رتب أموراً متناقضة على هذه الثنائية، فالقرآن الكريم جاء لهداية الناس، ومما لا يستطيع الإنسان إدراكه لا حسّاً ولا عقلاً عالم الغيب، لذلك كان التعريف بالغيب وبالتحديد (الله) عز وجل هو المقصود الأول من القرآن الكريم، والمخاطب بهذا التعريف هو الإنسان، القارئ والمتلقي للنص، أما بخصوص كون القرآن الكريم (مرجعية شاملة للحياة)، فإن الأمر على عكس ما يذكر أبو زيد، فلو كان القرآن الكريم يتمحور حول التعريف بالله تعالى، فهذا يعني عدم استقصائه شؤون الدنيا المحضة، فهو يُبيّن الكليّات والمنهج العام، ويترك التفاصيل لاختلاف الأحوال باختلاف الزمان والمكان، أما لو كان القرآن

---

(٤٢) أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ١٤٠.

الكريم يتمحور حول الإنسان، فهذا يعني أنه جاء للتفصيل في شأنه وفي حياته فيكون بالتالي (مرجعية شاملة وتفصيلية وحصرية للحياة).

ثانياً: المتلقي الأول للنصّ

إن همّ أبو زيد أن يبين أن النبي (ﷺ) انعكاس للواقع، فهو يعبّر عن الضمير المقاوم للقيم الفاسدة، وهو يتواصل مع الحنفاء ويلتقي بهم، أولئك النفر الذي اختاروا ملة إبراهيم عليه السلام من دون اليهودية والنصرانية بحثاً عن هويتهم العربية، لشعورهم بالتهديد الخارجي على حدود الجزيرة العربية، يقول: «كان البحث عن (دين إبراهيم) إذن بحثاً عن دين يحقق للعرب هويتهم من جهة، ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى. وكان (الإسلام) هو الدين الذي جاء يحقق هذه الأهداف. وليس من قبيل التأويل الأيديولوجي أن نقول إن الإسلام بهذه المثابة -ومن حيث هو دين يردّ نفسه للحنيفية ملة إبراهيم- كان تجاوباً مع حاجات الواقع، وهي الحاجة التي عبر عنها الأحناف وكان محمد واحداً منهم. لكن النص في تجاوبه مع الواقع واستجابته له من خلال المتلقي الأول. وليس الحديث إذن عن محمد بوصفه المتلقي الأول للنص حديثاً عن متلق سلبي، بل حديث عن إنسان تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، إنسان لا يمثل ذاتاً مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل»[٤٣]، إن هذا النص مليء بالاستنتاجات التي يريد أبو زيد تقريرها وتمريرها، وفي حين يعيب أبو زيد على الإصلاحية الإسلامية المتمثلة في مدرسة المنار أنها مارست عملية نفعية في تعاملها مع الإسلام، أي أنها بحثت في التراث عما يحقق النهضة دون محاولة تصحيحه، يقع هو في العيب ذاته، بل إن

---

(٤٣) أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ٦٤.

هذا الوصف للإسلام يجعله ديناً نفعياً إلى أقصى وأبشع حد، فهو يختار الحنيفية ليحقق هوية العرب، وهو يختار النبي لأنه يمثل أحلام وأشواق الجماعة البشرية، وهو تهميش لدور النبي (ﷺ).

يتحدث نصر أبو زيد عن بداية نزول الوحي، يقول: «إن الآيات الأولى التي نزلت من النص في عملية الاتصال الأولى، وهي آيات سورة العلق، تكشف لنا عن طبيعة الأسئلة التي كانت تحيّر محمداً وتحرك أشواقه وتدفعه إلى الخلوة والتحنث -في غار حراء الليالي أولات العدد قبل أن يعود إلى أهله لكي يتزود لمثلها كما ورد في حديث عائشة. لقد كانت كلها أسئلة تدور حول مصير الإنسان، حول أصله وغايته. وليس من طبائع الأمور هنا أن نتصور محمداً مفكراً فلسفياً، يطرح أسئلة ذات طبيعة مجردة مطلقة، فالإنسان الذي كان يثير تساؤلات محمد هو دون شك إنسان مجتمعه»[٤٤]، إن هذه العبارات التي تبدو جميلة في ظاهرها يرمي أبو زيد من خلالها إلى جعل القرآن الكريم مرتبطاً بالواقع الذي نزل فيه ارتباطاً شديداً، فسورة العلق جاءت إجابة لأسئلة كانت تحير النبي (ﷺ)، وهي بلا شك ستأخذ بالاعتبار كونه عربياً من مكة، أي أن أسئلته الوجودية ليست بذاك العمق التجريدي.

إن نصر أبو زيد يقع في كثير من التناقضات التي لا يستطيع الإجابة عليها، فهو مع إصراره على أن القرآن مُنتَجٌ ثقافي، وأن استمراره وخلوده مرهون باستمرار وخلود الثقافة التي نزل في سياقها، وأن سبب بقائه حتى اليوم على الرغم من على الرغم من التغيّرات التي تعرضت لها الثقافة العربية هو تمسك المسلمين به، على الرغم من هذا يقرر أن النص قصد بلغته أن يتجاوز الواقع ليحقق الخلود لذاته، يقول: «إن النص هنا وإن

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٦.

كان يتشكل من خلال تجاوبه مع الواقع ممثلاً في شخص محمد، يتجاوز ببنائه وتركيبه وآلياته اللغوية تلك المناسبة الجزئية»[٤٥].

هل النظر إلى القرآن الكريم من خلال العلاقة بين المرسل والمتلقي مفيدة أم مضرة؟ في اعتقادي أنها ستثري الدراسات القرآنية، ولن أستطيع هنا الإحاطة بكل جوانب الموضوع، ولكني سأذكر طرفاً منها.

إن غالبية النصوص تبدأ من المرسل أو المتكلم وتتجه إلى المتلقي أو القارئ أو السامع، فيحدث تفاعل أو علاقة جدلية بين الطرفين، بينما في القرآن الكريم يدخل طرف ثالث، وهو (المتلقي الأول) أي النبي (ﷺ)، فالله تعالى يوحي بكلامه إلى النبي (ﷺ)، وهو يبلغه للناس، فما هو دور النبي (ﷺ) بالتحديد؟ هل هو مجرد ناقل؟ لو كان كذلك فلا داعي لاعتباره طرفاً ثالثاً، لأنه صار ضمن الناس، أي الطرف الثاني.

يلحظ القارئ للقرآن الكريم أن هذه الأطراف الثلاثة حضورها واضح وجلي في الآيات القرآنية، أعني (الله تعالى، الرسول (ﷺ)، الناس)، والرسول يكون في بعض المواضع جزءاً من المصدر التشريعي، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[٤٦]، وقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[٤٧]، والآيات كثيرة جداً، وفي مواضع أخرى يكون الرسول (ﷺ) جزءاً من أمته، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[٤٨]، وقال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٤٦) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ٣٢.

(٤٧) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ١.

(٤٨) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٧٣.

رَسُولُ فَآزَرَهُ وَالَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾[(٤٩)]، والآيات كثيرة أيضاً، وفي مواضع أخرى يكون الرسول في حوار العبد مع ربه، وفي سلوك النبي للصراط المستقيم، فالله تعالى يعاتب نبيه، قال تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾[(٥٠)]، ويواسي نبيه، قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب﴾[(٥١)]، ويبشر نبيه، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾[(٥٢)] بل يتحدث القرآن عن خصوصيات النبي (ﷺ)، كما في سورتي النور والأحزاب، إن هذا يدل بوضوح شديد على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن مجرد ناقل، ولا مجرد انعكاس لأحلام جماعته البشرية، بل طرف ثالث في هذه العلاقة، ومن المستحيل أن يُفهم القرآن الكريم إذا تجاهلنا ذلك.

سادساً: علاقة المفسر بالنص (الهرمنيوطيقا)

يرى نصر أبو زيد أن القضية الأساسية التي تتناولها (الهرمنيوطيقا) هي معضلة تفسير النص بشكل عام، وتركيزها الأكبر على علاقة المفسِّر بالنصّ، والهرمنيوطيقا في رأيه تشير إلى: «مجموعة القواعد والمعايير

---

(٤٩) المصدر نفسه، «سورة الفتح» الآية ٢٩.

(٥٠) المصدر نفسه، «سورة عبس» الآية ١.

(٥١) المصدر نفسه، «سورة الشرح» الآيات ١-٧.

(٥٢) المصدر نفسه، «سورة الكوثر» الآيات ١-٣.

التي يجب أن يتبعها المفسِّر لفهم النصّ الديني»[٥٣]، أي أنها تعتني بنظرية التفسير وليس بالتفسير ذاته، ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى عام ١٦٥٤م، ولا يزال متداولاً حتى اليوم خصوصاً في الأوساط البروتستانتية، ثم اتسعت تطبيقاته لتشمل كافة العلوم الإنسانية، ويوضّح أبو زيد أنه في حديثه عن الهرمنيوطيقا سيركز على النصوص الأدبية[٥٤]، وهو بهذا يبتعد عن النصّ الديني.

تحاول الهرمنيوطيقا الإجابة على الأسئلة التالية: «ما هي العلاقة بين المؤلف والنص؟ وهل يُعدّ النص الأدبي مساوياً حقيقياً لقصد المؤلف العقلي؟ وإذا كان ذلك صحيحاً، فهل من الممكن أن يتمكن الناقد أو المفسر من النفاذ إلى العالم العقلي للمؤلف من خلال تحليل النص المبدع؟ وإذا أنكرنا التطابق بين قصد المؤلف والنص، فهل هما أمران متمايزان منفصلان تماماً؟ أم أن ثمّة علاقةً ما؟ وما هي طبيعة هذه العلاقة؟ وكيف نقيسها؟ وبالتالي ما هو نوع العلاقة بين النص والناقد أو المفسر؟ وما هي إمكانية الفهم (الموضوعي) لمعنى النص الأدبي؟ ونقصد (بالفهم الموضوعي) الفهم العلمي الذي لا يختلف عليه، أي فهم النص كما يفهمه مبدعه أو كما يريد أن يُفهم. وتتزايد المعضلة تعقيداً إذا تساءلنا عن علاقة ثلاثية (المؤلف/ النص/ الناقد) بالواقع الذي تتم فيه عمليتا الإبداع والتفسير. وتزداد حدة التعقيد إذا كان النص ينتمي إلى زمن مغاير وواقع مختلف لزمن التفسير وواقعه، أي إذا كان المؤلف والناقد ينتميان إلى عصرين مختلفين وواقعين متمايزين»[٥٥].

يبيّن نصر أبو زيد أن دراسة الفن منذ أفلاطون وأرسطو وحتى

---

(٥٣) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط ٦ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ١٣.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

العصر الحديث اعتنت بتحليل العلاقة بين الإبداع والعالم الواقعي الذي نعيش فيه، وانتهت إلى تأكيد دور الواقع الخارجي على حساب الفنان أو المبدع، وظهر ما عُرف بنظرية (المحاكاة)، وفي المقابل أكدت الرومانسية دور المبدع على حساب الواقع، وتناولت العمل الأدبي بوصفه تعبيراً عن العالم الداخلي للفنان وموازياً له، ومهمة الناقد أن يفهم الفنان لأجل فهم العمل نفسه، وفي اتجاه آخر اعتنت الرومانسية بـ(النص) ذاته، وجعلته محور اهتمامها، وأنكرت أي علاقة بين النص والمبدع والواقع[٥٦].

يمثل (شلاير ماخر) الموقف الكلاسيكي بالنسبة إلى الهرمنيوطيقا، ويرجع الفضل إليه في نقلها من المجال اللاهوتي إلى العلوم الإنسانية كافة، وتقوم تأويليته: «على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ. وبالتالي فهو يشير -في جانبه اللغوي- إلى اللغة بكاملها. ويشير -في جانبه النفسي- إلى الفكر الذاتي لمبدعه»[٥٧]، والعلاقة بين الجانبين علاقة جدلية، «وكلما تقدم النصّ في الزمن صار غامضاً بالنسبة لنا، وصرنا -من ثَمَّ- أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم»[٥٨]، ولذلك يسعى شلاير ماخر إلى تأسيس علم يعصم القارئ أو المؤوِّل من سوء الفهم، وتنطلق قواعد هذا العلم من جانبين (الجانب اللغوي، الجانب النفسي)، فالمؤلف يحمل فكره الخاص به، وتجربته الحياتية التي يرغب في نقلها إلى غيره، وهذا جانب ذاتي، لكننا في المقابل نلحظ أن المؤلِّف مهما حاول أن يُعدِّل أو يُضيف إلى اللغة، ومهما نجح في ذلك، إلا أن تعديله سيكون جزئياً بالنسبة إلى عموم اللغة التي أدخلته في قانونها، وهذا ما يجعل اللغة موضوعية، أي أنها تضطر

(٥٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧-٢٠.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.

فكر المؤلف الذاتي إلى أن يكون موضوعياً، ولذلك لا بد من أن يتحلّى الناقد أو المفسر بموهبتين، الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية، وهذا يُبيّن لنا مدى اهتمام شلاير ماخر بالمؤلف.

ينتقد بول ريكور الاتجاه البنيوي الذي يجعل من اللغة عالماً قائماً بذاته، معزولاً عن العالم الخارجي، فهو يفرّق بين (اللغة) التي تمثل النظام، و (الكلام) الذي يمثّل حدثاً لغوياً، ويركز بول ريكور على تحوّل الحدث اللغوي إلى نصّ مكتوب، ويلاحظ أنه يُعدّ في جانبه الحضاري تثبيتاً للكلام، أو تثبيتاً للحدث اللغوي، ويرى أن النص المكتوب مرتبط في جانب منه بالكاتب، ومستقل في جانب آخر عنه، يقول نصر أبو زيد: «ولقد كان لتركيز ريكور على استقلال المعنى في النص وتعدد مستوياته، مع التسليم بعلاقته بمؤلفه، أثره في نظريته في التفسير»(٥٩).

على الرغم من نقل نصر أبو زيد عن أبرز من كتب في الهرمنيوطيقا، وعلى الرغم من تعليقه وإبدائه رأيه في توجهاتهم، إلا أنه لا يبين لنا رأيه في ما يتعلق بالهرمنيوطيقا والقرآن الكريم، ففي بداية بحثه بيّن أنه سيتناول نظرية التفسير الأدبي، ثم أشار بعد ذلك إلى أهمية الوعي أثناء نقل آليات التفسير أو نظريات التفسير من مجال ثقافي إلى مجال ثقافي آخر، ويرى أنها عملية خطرة للغاية، وعلى الرغم من إشارته بين الحين والآخر إلى القرآن الكريم إلا أنه يتجنب عملية الإسقاط، وهذا أمر يثير الاستغراب، فهل يعني ذلك عدم نضوج الفكرة في ذهنه، أم يعني عدم رغبته في الإفصاح عنها، أم يعني عدم اهتمامه بها!

كان أبو زيد يعتقد أن المفسّر يُخضع النص القرآني لقناعاته المُسبقة، لكنه اكتشف بعد ذلك وأثناء دراسته للتأويل عند ابن عربي أن المفسّر يُخضع النص، وكذلك النص يُخضع القارئ والمفسر لمنظومته، فالعلاقة

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.

بين الاثنين علاقة تفاعلية، يقول: «وقد كشف هذا التحليل إلى حد نرجو أن يكون واضحاً مدى خضوع تصورات ابن عربي في كثير من مفاهيمه واصطلاحاته لمعطيات النص القرآني، الأمر الذي نرجو أن يكون مؤكِّداً لتصورنا لعلاقة التفاعل بين المفسِّر والنصّ»(٦٠)، ولهذا لا يمكن -في رأيه- الوصول إلى موضوعية كاملة ولا إلى ذاتية كاملة في التعامل مع النص القرآني(٦١).

إن احتواء القرآن الكريم على المحكم والمتشابه، وعلى الخاص والعام، يجعله من النصوص التي تتفاعل مع قارئها في رأي أبو زيد، يقول: «واحتواء النص على الغموض والوضوح يُعد بمثابة آلية هامة للنص لتحويل فعل القراءة إلى فعل إيجابي يساهم في إنتاج دلالة النص. وهكذا يكون إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين النص والقارئ، ويكون من ثم فعلاً متجدداً بتعدد القرّاء من جهة، ومتجدداً باختلاف (ظروف) القراءة من جهة أخرى»(٦٢)، إن كلام أبو زيد عن علاقة المفسر بالنص لا يتجاوز عمومية هذه العبارات، ومن الممكن أن نحمّل عبارته السابقة نظرية موت المؤلف، وأنه يعتقد أن الدلالة تنتج بفعل القراءة من دون الاهتمام بقصد المتكلم، لكن في ذلك تعسفاً في رأيي، والأخذ بظاهر عبارته يجعلها بعيدة عن ذلك.

سابعاً: علم العلامات (السيميائيات)

يقول دانيال تشاندلر صاحب كتاب أسس السيميائية: «إذا دخلت إلى محل بيع الكتب وسألت عن القسم الذي تجد فيه كتاباً عن

---

(٦٠) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن الكريم عند محيي الدين بن عربي، ط ٥ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، ص ٧.

(٦١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣.

(٦٢) أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ١٧٨.

السيميائية، فمن المرجح أنك ستقابل بنظرة فارغة، أو ربما أسوأ من ذلك، في حال طلب منك تعريف السيميائية، فستكون عندها في مأزق»، لذلك فكثير من تعريفات السيميائية بحاجة إلى شرح مفصل لأنها تبدو كالألغاز، يقول دانيال: «باستثناء تعريف السيمياء الأساسي الأوّل (دراسة الإشارات)، لا يتفق أعلام السيميائية على ما يتضمنه مصطلح السيميائية. وأحد أوسع التعريفات قول أمبرتو إيكو: (تُعنى السيميائية بكلّ ما يمكن اعتباره (إشارة)، تتضمن السيميائية ليس فقط ما نسمّيه في الخطاب اليومي (إشارات)، لكن أيضاً ما (ينوب عن) شيء آخر. من منظور سيميائي، تأخذ الإشارات شكل كلمات وصور وأصوات وإيماءات وأشياء. ولا يدرس السيميائيون المعاصرون الإشارات مفردة، لكن كجزء من (منظومة إشارات)»[٦٣].

تعدّ السيميائيات آخر المباحث التي اهتم بها نصر أبو زيد، وهو يستشعر خطورة هذا المبحث، ويرى أنه: «مغامرة في حقل الدراسات القرآنية من منظور علم السيموطيقيا»[٦٤].

ينطلق نصر أبو زيد في توظيفه لعلم العلامات من مقدمتين، **الأولى**: «أن لغة القرآن الكريم تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة»[٦٥]، ويرى أن هذه المقدمة لا اختلاف عليها، وإنما قد ينشأ الاختلاف في النتائج المترتبة عليها، أما المقدمة **الثانية**، والتي تعد بمثابة المقدمة الصغرى، فهي: «أن النصّ القرآني أحدث تغييراً في دلالات بعض الألفاظ فنقلها من دلالتها اللغوية الاصطلاحية في (اللسان) إلى

(٦٣) دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، ترجمة طلال وهبة؛ مراجعة ميشال زكريا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ٢٧-٢٨.

(٦٤) أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ٢١٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

دلالات أطلق عليها اسم الدلالة الشرعية»[٦٦]، ويمثّل لذلك بألفاظ مثل (الصلاة)، (الزكاة)، (الصوم)، فقد تجاوز القرآن الكريم دلالتها اللغوية التي هي (الدعاء)، (النماء والزيادة)، (الإمساك)، إلى أن تكون ألفاظاً دالة على شعائر مخصوصة، وبناء على هاتين المقدمتين يطرح أبو زيد فرضيته التالية: «أن لغة النص وإن كانت تستمد مرجعيتها من اللغة الأم (اللسان) فإنها لغة ذات نظام خاص»[٦٧]، ثم ينتقل إلى فرضية ثانية، وهي: «أن النظام الخاص للغة النص القرآني لا يكمن فقط في مجرد نقل دلالة بعض الألفاظ من المواضعة اللغوية إلى الاصطلاح الشرعي، بل إن حدود النظام اللغوي يتجاوز ذلك إلى آفاق بعيدة وغائرة»[٦٨].

إن المعادلة التي يريد نصر أبو زيد إثباتها على النحو التالي:

- لغة القرآن الكريم تستمد مرجعيتها من اللغة العربية وقت التنزيل.
- القرآن الكريم أحدث تغييراً وتطويراً لدلالات اللغة، وبنيتها.
- القرآن الكريم شكّل لنفسه نظاماً خاصاً.
- لا يقتصر هذا النظام على نقل دلالة الألفاظ، بل هو أعمق من ذلك بكثير.

هذا يقودنا إلى مبحث آخر، وهو البحث في طبيعة (اللغة الدينية)، وهو مبحث يهتم به اللسانيون والباحثون في (الظاهرة الدينية) بعموم، فاللغة الدينية في جميع الكتب المقدسة لها طابع ونظام خاص، واكتشاف هذا الطابع وهذا النظام سيفتح آفاقاً كبيرة أمام الباحثين، لكنه في ما يخص القرآن الكريم مبحث لم يتم إنجازه بعد، يحاول نصر أبو زيد أن يتلمس جانباً من هذا الموضوع، وأن يبحث فيه من زاوية محددة، يقول: «ينطلق هذا البحث من تلك الفرضية ليختبر مجالاً من

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢١٥.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢١٦.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

الدراسات القرآنية غير مطروق، ذلك هو مجال طبيعة اللغة الدينية لا من حيث تشكلها من بنية اللغة الأم فقط، بل من حيث إعادة تشكيلها لبنية اللغة الأم في فترة لاحقة»(٦٩).

القرآن الكريم في رأي نصر أبو زيد لم ينقل دلالات الألفاظ من معناها اللغوي إلى معنى اصطلاحي وحسب، بل إن القرآن الكريم جعل اللغة الأم بكاملها فرعاً في بنية اللغة الدينية، يقول: «وهذه المحاولة لم تتحقق عبر عمليات التحويل الدلالي مهما كانت جذريتها، بل تحققت عبر عملية تحويل اللغة بكاملها من حقيقة كونها نظاماً من العلامات دالاً إلى أن تكون هي ذاتها (علامة) في النظام الدال للغة الدينية»(٧٠)، فاللغة هي الثقافة، والدال والمدلول مرتبطان بتصورات ذهنية أنشأتها الثقافة، وثمة أرشيف وتاريخ طويل ساهم في إنشاء هذه اللغة الأم وطورها، فالقرآن الكريم حين نزل أعاد صياغة اللغة العربية، فأثبت منها ما أثبت وترك ما ترك، فلذلك نشطت أساليب وألفاظ ونُسيت أساليب وألفاظ أخرى، بل يصل الأمر -في رأيه- إلى حد وصف اللغة العربية بعد القرآن الكريم بأنها لغة دينية.

يحاول نصر أبو زيد أن يكتشف الآليات التي مكنت من تحول اللغة العربية إلى لغة دينية، أو من لغة دالة إلى علامة على أمر كلي، فهو بالتالي يريد البحث في الكيفية التي يتعامل بها النصّ مع اللغة الأصل، حتى أحكم سيطرته عليها، وهو بهذا يقرّ بأن للقرآن الكريم دوراً بارزاً في صياغة المفاهيم النظرية والفلسفية اللاحقة.

كيف يعيد القرآن صياغة العالم من خلال اللغة أو العلامات اللغوية؟ وما هو دور القرآن الكريم في صناعة الوعي بالوجود؟ سأستعرض رأي نصر أبو زيد، وأظنه أخطر ما جاء على لسانه.

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

يطيل نصر أبو زيد في بيان منهج المعتزلة في إثبات أسبقية استدلالات العقل على النص، فيذكر أن المبادئ الخمسة (العدل والتوحيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين) تتوصل إليها العقول من خلال النظر في الوجود، وبناء عليه تقرأ النصوص حتى الدينية منها، وهذا بعكس منهج أهل السنة والجماعة الذين يقدمون قراءة النص الديني والنظر من خلاله إلى الوجود، ولن أخوض هنا في تفصيل هذه القضية، وسبب ذلك أن ذكر أبو زيد لمنهج المعتزلة ليس تأييداً لهم، ولكن لمعارضة أهل السنة، فهو يقول في نهاية المطاف أن ابن رشد الذي أيّد المعتزلة في هذا المبدإ، هو الذي مهد الطريق لابن عربي الصوفي الذي جعل الكون بكامله هو كلمة الله المشاهدة، بينما القرآن هو كلمته المنطوقة.

إن كلام أبو زيد في هذا المبحث بالذات خطير للغاية، ومشوَّش جداً، فهو يقول بعد عرضه لرأي المعتزلة وابن رشد: «يمكن القول بعد هذا التحليل للمفاهيم الاعتزالية والرشدية إن معرفة العالم - سواء بالاستدلال العقلي البرهاني أو بمناهج العلم المعاصر وتقنياته- مدخل أساسي وجوهري لفهم الكلام الإلهي وذلك على أساس أن الكلام الإلهي لا يقع دلالة إلا تأسيساً على الدلالة الذاتية للموجودات التي خلقها الله وبثها في العالم. تأتي بعد مرجعية المعرفة الدنيوية مرجعية اللغة بما أن اللغة نظام رمزي تشير إلى العالم من جهة، وبما أنها شفرة الرسالة الإلهية الكلامية من جهة أخرى، وبعبارة أخرى ترتبط شفرة النظام اللغوي بمرجعية العالم الذي تشير إليه، وبما أن الكلام الإلهي يعتمد شفرة النظام اللغوي، فمرجعية العالم هي الأساس الجوهري في فهم الكلام واستنباط دلالته»[٧١]، وثمة إشكاليات كثيرة وكبيرة في كلامه هذا، ففي بداية عبارته أيّد منهج المعتزلة، ثم رتب الأمور

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

كالتالي، **أولاً**: مرجعية العالم، وثانياً: مرجعية اللغة، وهنا يتجاهل أبو زيد أن الإنسان يولد في ثقافة ما ويتأثر بها وبلغتها، فهو سينظر لهذا العالم من خلال هذه الثقافة، في ظلّ لغة تشكلت فيها، وأثّرت في تشكيلها، وهذه من مسلمات علم اللسانيات، لكن أبو زيد هنا يتجاهل كل ذلك ليحاول إقناع القارئ أننا لو نظرنا إلى العالم سننظر إليه بحياد، وأن اللغة حيادية، وأما الذي يفسد هذا الحياد وهذه الموضوعية هي النصوص الدينية، لأنها محمّلة بالمعاني.

في موضع آخر يثبت أبو زيد أن النص الديني يهدف إلى إخضاع اللغة، والهيمنة عليها، وإعادة صياغتها، يقول: «هكذا يكون الهدف والغاية القصوى من اللغة الدينية -التي تحيل العالم إلى علامة- تحويل اللغة الأصل إلى علامات عن طريق عملية السمطقة، وذلك في محاولات لامتلاك وعي المتلقي وارتهانه في أسر تلك اللغة من أجل طاعة العلامات»[(٧٢)]، والإشكال هنا أن أبو زيد يقرّ أن القرآن الكريم جاء ليكون (الكتاب) بمعنى المهيمن، وأنه أعاد صياغة المفاهيم والتصورات، وأنه أصبح مرجعاً للغة بعد أن نزل متخذاً إياها مرجعاً له، وهو يرى أن هذه هي الطبيعة الحقيقية للقرآن الكريم، وأن هذا ليس من فعل الفقهاء ولا المفسرين ولا الخطاب الإسلامي المعاصر، ومع ذلك يرى أهمية التخلص من هذه الهيمنة، ويتحدث عنها وكأنها مؤامرة تحاك ضد الإنسان، يقول في آخر عبارة له في كتاب **النص والسلطة والحقيقة**: «تلك هي غاية اللغة الدينية، التي وظّفت العالم في نسقها الدلالي من خلال تطويع اللغة الأصل الدالّة على مفردات هذا العالم داخل بنيتها الخاصة. يبقى السؤال أمام الوعي الإصلاحي الراهن: هل يتفكر في العلامات ذاتها منتجاً للعلم والمعرفة ومشاركاً في صنع الحضارة كما فعل

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

الأسلاف[٧٣]، أم يكتفي بالدلالة ملقياً بالعلامة في سلة المهملات؟! وفي هذا الاختيار الأخير يكمن الخطر، لأن الدلالة التي سيكتفي بها ستكون الدلالة الهزيلة الفقيرة التي أنتجها الوعي الإسلامي منذ عشرة قرون»[٧٤]، وفي رأيي أن هذه من أخطر عباراته، لأنه هنا لا يختلف مع غيره في فهم الإسلام أو في فهم طبيعة القرآن الكريم أو في فهم مدلولاته، وإنما هو يقول إن القرآن الكريم جاء لهذا القصد، وعلينا أن نتركه لغيره، وكأنه يقول إن القرآن الكريم جاء ليزيف وعي الإنسان، وعلى الإنسان أن يبتعد عن النص القرآني.

إن كلام نصر أبو زيد في السيميائيات فيه كثير من الآراء المقبولة، كقوله إنّ لغة القرآن الكريم تستمد مرجعيتها من اللغة العربية وقت التنزيل، وإنّ القرآن الكريم أحدث تغييراً وتطويراً لدلالات اللغة، وبنيتها، وإنّ القرآن الكريم شكّل لنفسه نظاماً خاصاً، وإنّ هذا النظام لا يقتصر على نقل دلالة الألفاظ، بل هو أعمق من ذلك بكثير، لكننا نختلف معه كثيراً في تفاصيل ذلك.

إن توظيف نصر أبو زيد للسيميائيات يصل إلى الاعتقاد أنّ القرآن جاء ليهيمن على وعي الناس، أو بمعنى آخر جاء ليزيّف وعيهم، وعلى الإنسان أن يتمرد على هذه الهيمنة، وأنه استعمل آليات كثيرة لكي يسيطر على اللغة، ويعيد إنتاجها، وبالتالي يعيد إنتاج الثقافة، فأصبحت اللغة العربية لغة إسلامية، وأصبحت الثقافة العربية ثقافة إسلامية، وبدلاً من أن يعدّ نصر أبو زيد ذلك من خصائص القرآن الكريم الإيجابية، يعدّه مؤامرة وتزييفاً للوعي.

---

(٧٣) يقصد بالأسلاف هنا المعتزلة.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

خاتمة

نصر حامد أبو زيد، نشأ في مصر، وانغمس في الصراع الإسلامي العلماني، ولم يستطع الخروج منه، على الرغم من هجرته إلى هولندا وابتعاده عن العالم العربي عقداً ونصف، كما إن هذا التحوّل الجغرافي لم يرافقه أي تحول فكري بأي اتجاه عنده.

ينتمي نصر أبو زيد إلى منظومة العلمانيين العرب، على الرغم من أنه لا يقبل هذه التسمية، ذلك أن التيار العلماني ضعيف ومتراجع أمام التيار الإسلامي الهادر، لذلك عليه أن يلتزم استراتيجية جيوب المقاومة، فلا يظهر نفسه أبداً للجيش الذي أمامه، فمتى ما تجسّد سيتلقّى ضربات قاصمة، لن يتمكن من صدّها.

نصر أبو زيد ينتمي إلى المنظومة العلمانية التي انبنت على مفهوم التنوير في القرنين السابع والثامن عشر الميلادي، التي تتمركز حول العقل، وتحاول التخلص من جميع السلطات، والتي تواجه إشكالاً حقيقياً في التعامل مع الدين والنصوص المقدسة، وهو يحاول دراسة النص الديني وفق المنهجيات البنيوية في تشكلاتها الأولى، فهو ينتمي إلى الحداثة، وهو بعيد عن الطفرة السميائية التي حدثت بعد ستينيات القرن الماضي.

حاول أبو زيد أن يقيم أنموذجاً لأهل السنة، في مقابل أنموذج آخر للمعتزلة، وأن يقيم ثنائية بينهما، وأن يعمّقها ببناء متتاليات فكرية عليها، لكنه وقع في أخطاء كثيرة، جعلت منظومته أقرب للتوهّمات.

إن تصور أبو زيد تجاه القرآن الكريم بأنه (منتج ثقافي) إشكالية لا يمكن تهوينها، وقد بنى عليها كثيراً من الآراء والتصورات، وهي تعاني ضعفاً في كثير من أجزائها، وإن أخطر جزء فيها إسقاطه لمفهوم (السيميائيات) على القرآن الكريم، فهو يعتقد أنّ النص الديني جاء ليهيمن على وعي الناس، وأن عليهم أن يتخلصوا من هذه الهيمنة.

يتميز نصر أبو زيد بقدرته على تلخيص الأفكار، وحسن عرضها، فلغته أنيقة جداً، وأفكاره سلسة، وقد أبدع في عرض أفكار ابن عربي في رسالته للدكتوراه (فلسفة التأويل)، وحاول في كتبه الأخيرة أن يعرض أهم أفكاره، والتي من أهمها **النص والسلطة والحقيقة**.

إن القراءة لأبو زيد، ومناقشة أفكاره، عملية ممتعة للعقل، فهو مغامر بآرائه، يلج في مناطق خطرة، في أوقات عصيبة تتميز بالإقصاء، والضيق بالمغامرين، وقد تحمّل تبعات الخطوات الأولى، وإني وإن كنت لا أوافقه في كثير من نتائجه، إلا أني أعتقد أن هذه المحاولة واجبة، وهل الإبداع إلا مغامرة في حقل المعرفة! وهل النظريات الصحيحة إلا نهاية طريق طويل مليء بالفرضيات الخاطئة! تلك هي المعرفة، وقد حال بيننا وبينها زمن طويل، خصوصا في ما يتعلق بالدراسات القرآنية.

المراجع العربية

أبو داود، سليمان الأزدي. **السنن**. تحقيق وتخريج خليل مأمون شيحا. بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

أبو زيد، نصر حامد. **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**. ط ٥. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣.

ـــــــ . **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**. ط ٦. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

ـــــــ . **الخطاب والتأويل**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

ـــــــ . **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**. ط ٣. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤.

ـــــــ . **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن الكريم عند محيي الدين ابن عربي**. ط ٥. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣.

ـــــــ . **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**. ط ٥. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

ـــــــ . **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**. ط ٤. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**. ترجمة هاشم صالح. ط ٢. بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

بغوره، الزواوي. **الفلسفة واللغة: نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.

بلقزيز، عبد الإله. **العرب والحداثة: دراسات في مقالات الحداثيين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الكبير**، تحقيق وتخريج بشار عواد معروف. ط ٢. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨.

التريكي، فتحي ورشيدة التريكي. **فلسفة الحداثة**. بيروت: مركز الإنماء القومي، [١٩٩٢].

كونزمان، بيتر، فرانز ـ بيتر بوركارد وفرانز فيدمان. **أطلس الفلسفة**. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠٠١.

تشاندلر، دانيال. **أسس السيميائية**. ترجمة طلال وهبة؛ مراجعة ميشال زكريا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. ط ٣. عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

حرب، علي. **نقد النصّ**. ط ٤. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

الزركلي، خير الدين. **الأعلام**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠. ٩ مج.

صليبا، جميل .**المعجم الفلسفي**. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ مكتبة المدرسة، ١٩٨٢.

طرابيشي، جورج. **معجم الفلاسفة**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز العربي الثقافي، ٢٠٠٥.

ـــــــ . **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

العوا، محمد سليم. **الحق في التعبير**. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣.